Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen.

Karl Marx

nken drän
ch selbst
e Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur
erwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht
s der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken dräng
s genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zu
Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichke
uss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung d
ng drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der
r Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen.
s genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zu
Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichke
uss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung d
ng drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der
r Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen.
s genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zu
Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichke
uss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung d
ng drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der
r Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen.
s genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zu
Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklich
uss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichu
ng drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, da
r Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanke

2. Auflage

zeitschrift für linke theorie & debatte
nummer 01 2002 preis euro 4.80

grundrisse

Inhaltsverzeichnis

Die offenen Redaktionstreffen der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat im "Wratschko", Neustiftgasse 51, 1070 Wien, ab 19 Uhr, statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen.

Ein **Abo** kostet für 4 Nr. Euro 18,-. Bestellungen bitte entweder unter **grundrisse@gmx.net** oder siehe hintere Umschlagseite. Bankverbindung: (K. Reitter, BAWAG Konto Nr. 03010 324 172, Bankleitzahl 14000.) Wir werden für unsere LeserInnen in Deutschland in Kürze ein eigenes Konto einrichten.

Impressum:
Medieninhaberin: Partei "grundrisse" Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion "grundrisse" (Martin Birkner, Robert Foltin, Marcus Gassner, Klaus Kindler, Karl Reitter), A-1180 Wien, Antonigasse 100/8.
Mitarbeiter dieser Nummer: Klaus Neundlinger; Grafikkonzept: Harald Mahrer
Erscheinungsort: Wien
Herstellerin: Sabina Melzer Kopie GesmbH, 1200 Wien, Handelskai 94 - 96
Offenlegung: Die Partei "grundrisse" ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse.
Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

Editorial

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

dass wir die erste Nummer unserer (hoffentlich vierteljährlich erscheinenden) Zeitschrift **grundrisse** vorlegen können, beruht zum einen auf zufälligen persönlichen und politischen Bekanntschaften, ähnlich gelagerten Bedürfnissen und der Freude, gemeinsam ein Projekt auf die Beine zu stellen. Schon bevor die erste Nummer produziert wurde, konnten wir auf die solidarische Unterstützung einer ganzen Reihe von Personen zählen. Harry hat das Layout beigesteuert, Wolfgang das wunderbare Fest-Essen gekocht, auf dem so viele UnterstützerInnen durch großzügige Spenden das Erscheinen dieser Nummer möglich gemacht haben. Ohne unser Umfeld, das mit Wohlwollen und Sympathie dieses Projekt unterstützt hat, wären die Grundrisse nicht, oder jedenfalls nicht in dieser Form erschienen - wir danken allen an dieser Stelle ganz herzlich!

Auch wenn der Zufall eine Rolle gespielt hat, so ist das Erscheinen dieser Zeitschrift doch nicht bloß zufällig. Ob man/frau den Zufall wie Spinoza als bloßen Schein begreift, der dem Mangel an adäquater Erkenntnis entspringt, oder mit Hegel ihn mit der Notwendigkeit vermitteln muss - es existieren eine Reihe von objektiven Faktoren, die eine Handvoll jüngerer und älterer Buben dazu veranlassen, eine Theorie- und Diskussionszeitschrift mit Bezug zum Marxschen Denken herauszugeben. Damit sei gleich vorweg das größte Manko dieser Zeitschrift herausgestellt. Die Redaktion ist derzeit rein männlich besetzt. Wir hoffen, dass sich dieser Umstand in den nächsten Monaten rasch ändern wird. Momentan tragen wir´s mit Fassung und Selbstironie.

Aber genug der subjektiven Unzulänglichkeiten. Werfen wir einen Blick auf die objektiven, gesellschaftlichen Umstände. Die historische Entwicklung selbst hat die Möglichkeit einer offensiven Kritik am Kapitalismus wieder auf die Tagesordnung gesetzt. Die Phase des Fordismus, mit geregelten Arbeitsverhältnissen, hohen Löhnen und sozialer Absicherung gehört wohl endgültig der Vergangenheit an. Entsolidarisierung, Privatisierung und Neue Armut prägen die gesellschaftliche Wirklichkeit in den kapitalistischen Metropolen. An die Stelle der inzwischen vergessenen Rhetorik der Freiheit der 60er und 70er Jahre sind die Imperative des freien Marktes und der Kapitalakkumulation getreten. Diese Entwicklung, die hier nicht weiter ausgeführt werden muss, da sie buchstäblich mit Händen zu greifen ist, bedeutet Herausforderung und Chance für gesellschaftskritisches Denken. Ohne Zweifel, der Wind hat umgeschlagen: in den 80er und zu Beginn der 90er Jahre schien die Sache für marxistisches, radikales Denken und Handeln sehr aussichtslos. Auf der akademischen, intellektuellen Ebene dominierte der Poststrukturalismus, der den Marxismus mit verächtlicher Geste als “große Erzählung” entsorgte; politische Aktivität bewegte sich im Umkreis “grüner” Themen. Die Brutalität und Krisenhaftigkeit des Kapitalismus hat den Raum für Zwischentöne verknappt. Ob es der Antritt der blau-schwarzen Regierung in Österreich, die Krise der sogenannten Tigerstaaten, die Ereignisse des 11. September waren, die latente Widersprüche offen zu Tage treten ließen und neue schufen, die herrschenden Mächte selbst drängen auf ein Für oder Wider, Alles oder Nichts, Entweder - Oder.

Wir sind erneut herausgefordert. Wir sind herausgefordert, unsere Begriffe und Denkschemata zu überdenken, zu aktualisieren, an Hand der gesellschaftlichen Tendenzen neu zu konzipieren. Ob es sich um den Begriff der Krise, der Klasse, ob es sich um Begriffe wie Emanzipation, Widerstand, Entfremdung, Wert, Kapital, Imperialismus oder Sozialismus handelt, all diese Ausdrücke gilt es an gesellschaftlich-geschichtlicher Erfahrung zu messen und erneut die Grenzen und Möglichkeiten emanzipatorische Handelns auszuloten. Ausgangspunkt und Wege sind naturgemäß vielfältig und komplex. Abstrakt formulierte Theorien, individuelle Bedürfnisse, Erfahrungen in sozialen, kulturellen und politischen Zusammenhängen können und sollen den Ausgangspunkt darstellen und verschiedene Formen der Auseinandersetzung, sei es der Polemik, der Analyse, des Kommentars oder der Buchbesprechung annehmen. Letztlich sollen aber alle Beiträge in den Grundrissen dazu dienen, die Reflexion der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung im Hinblick auf deren emanzipatorische Überwindung voranzutreiben. Diese etwas pathetische Formulierung erfordert eine gewisse Relativierung. Dass unsere Fähigkeiten, Kenntnisse

und Möglichkeiten beschränkt sind, ist eine Banalität. Komplexer ist der Umstand, dass wir uns als Teil einer Linken verstehen, die nicht unbedingt im besten Zustand ist. Auch wenn die gesellschaftliche Wirklichkeit durch stärkere Polarisierung gekennzeichnet ist, als noch die 80er Jahre, so ist die radikale Linke weit von tatsächlicher gesellschaftlicher Relevanz entfernt und radikale Gesellschaftskritik ist nach wie vor marginalisiert. Es wäre fast ein Wunder, wenn gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit und Ohnmächtigkeit sich nicht in eine Reihe von Deformationen und Unzulänglichkeiten niederschlagen würden. Obwohl die Linke verglichen mit den 70er Jahren, durchaus an Dialogfähigkeit und Selbstreflexion gewonnen hat, grassiert weiter ein gewisser Primitivismus, der komplexe Sachverhalte auf simple Schemata reduziert und vor allem ein hysterischer Reduktionismus, der derzeit in den sogenannten antideutschen Kreisen immer wahnwitzigere Blüten treibt. Diese Ansätze haben, aristotelisch gesprochen, jede Mitte verloren.

Wir wollen diesem 110% Fanatismus, der alles, nur nicht sich selbst reflektieren kann, eine differenzierte Haltung entgegensetzen. Wir nehmen uns ernst, aber nicht bier- und tot-ernst, wir sind nicht zynisch aber haben die Selbstironie nicht verloren, wir wissen um unsere Grenzen, lösen aber nicht alles in Relativismus auf. Grundsätzlich verstehen wir uns nicht als Konkurrenz, sondern als Ergänzung und Bereicherung zu anderen politische Projekten, Organisationen und Initiativen. Die bisherigen Mitglieder der Redaktion arbeiten fast alle auch in anderen politischen Kontexten. Wir empfinden dies nicht als Mangel, sondern als Bereicherung für unsere Redaktionsarbeit.

Wenn es einen Unterschied zu ähnlichen theoretischen Zeitschriften gibt, so liegt dieser in erster Linie in der Arbeitsweise, die wir bisher mit Erfolg praktiziert haben und weiter praktiziert werden. Jeder Artikel wurde ausführlich mit den Autoren in der Redaktion diskutiert. Auf Grund der Rückmeldungen, Anregungen, Einwände und Hinweise wurde in einem zweiten Schritt der Text nochmals überarbeitet. Ziel dieser Debatte ist nicht, eine bestimmte allein seligmachende Auffassung durchzudrücken, sondern die Argumentation zu verdichten, unbemerkte Schwachstellen als solche zu benennen und offene Fragen wenn möglich zu klären. Die Themen der Artikel dieser Ausgabe sind hauptsächlich durch die Subjektivität der Beteiligten erklärbar und gehorchen keinerlei geplanter Schwerpunktsetzung. Dennoch hat sich ein Überhang an "Kapital"-beeinflussten Texten herauskristallisiert, dies ist wie gesagt dem Zufall (oder seiner Notwendigkeit?) geschuldet.

Karl Reitter setzt sich in "Der Begriff der abstrakten Arbeit" mit einer, wenn nicht **der** Grundkategorie der Marxschen Werttheorie auseinander und versucht, über eine kritische Auseinandersetzung bereits geleisteter Ansätze, den Begriff auch für die Analyse postfordistischer Gesellschaften fruchtbar zu machen. "Der schmale Grat" von Martin Birkner ist eine Analyse zweier Strömungen des Marxismus, des "Strukturalismus" wie des klassischen "hegelianisierenden" Marxismus, anhand Michael Heinrich´s Buch "Die Wissenschaft vom Wert", und die Marxschen Reproduktionsschemata, welche das Zentrum des II. Bandes des "Kapital" darstellen, werden von Marcus Gassner entlang verschiedener Interpretationslinien in Hinblick auf krisentheoretische Aspekte erläutert.

Nicht nur wegen dem 30. Jahrestag des Erscheinens von "Die Verdammten dieser Erde" und aufgrund des 30. Todestages des Autors, Franz Fanon, ist die Diskussion dieses Klassikers wieder modern geworden. Robert Foltin setzt sich mit der Aktualität des Fanonschen Denkens auseinander, welches gerade in der derzeitigen geopolitischen Situation wichtige Impulse für eine emanzipatorische Entwicklung an der kapitalistischen Peripherie geben kann. Die blau-schwarze Regierung hat uns nicht nur die "Wende" beschert, sondern auch noch die "Wendephilosophen". Klaus Neundlinger erforscht am Beispiel Rudolf Burger das Denken der "Wende".

Die offenen Redaktionstreffen der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat im "Cafe Kafka", 1060 Wien, Capistrangasse 8, ab 19 Uhr, statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen. Abschließend möchten wir noch auf die ab Erscheinen der *zweiten* Nummer stattfindenden Diskussionsveranstaltungen hinzuweisen. Kurzes Mail an *grundrisse@gmx.net* genügt, und wir senden ihnen/euch (selten, versprochen!) diesbezügliche Informationen gerne zu. In diesem Sinne wünschen wir ihnen/euch eine anregende Lektüre und uns dementsprechendes Feedback.

Die **grundrisse**-Redaktion

Da wir glücklicherweise über keine zahlungskräftigen GeldgeberInnen im Hintergrund verfügen, sei an dieser Stelle an die - für uns lebensnotwendige Möglichkeit - eines (Förder-)Abonnements hingewiesen.

Karl Reitter
Der Begriff der abstrakten Arbeit

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob ein Artikel zur Kategorie der "abstrakten Arbeit" eine Sache für hochgradige SpezialistInnen wäre, die gerne philologische Detailuntersuchungen an Marxschen Texten durchführen. Ja man könnte sogar hinzufügen, derartige Begriffstüfteleien tendieren dazu, den Wald vor lauter Bäume zu übersehen und man weiche mit solchen Themen gesellschaftlichen und politischen Fragen eher aus. Dem ist freilich nicht so, im Gegenteil. Die Antwort auf die Frage, was denn nun unter abstrakter Arbeit zu verstehen sei, betrifft unmittelbar die Begriffe des Werts und des Kapitals, und berührt letztlich das Verständnis jener historischen Epoche, in der wir leben.

Wodurch ergeben sich nun Probleme und offene Fragen bezüglich der abstrakten Arbeit? Der Begriff abstrakte Arbeit stellt den Gegenbegriff zur konkreten Arbeit dar. Der Begriff der konkreten Arbeit soll jetzt als unproblematisch ausgeklammert werden. Konkrete Arbeit ist einfach die sinnlich wahrnehmbare, sichtbare und hörbare Arbeit. Diese Arbeit produziert die Gebrauchswerte mit ihren konkreten, nützlichen, aber auch imaginären, immateriellen Eigenschaften. Die abstrakte Arbeit ist nun jene, die den Wert der Waren produziert. Dem Begriffspaar konkrete Arbeit - abstrakte Arbeit entspricht das Begriffspaar Gebrauchswert - Wert/Tauschwert. Marx selbst hebt die Bedeutung der zwei Arbeitsbegriffe hervor, diese Unterscheidung sei "*der Springpunkt, um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht*".[1]

Beachten wir die Fragestellung, aus der sich die Notwendigkeit ergibt, neben der konkreten, tatsächlich geleisteten Arbeit einen zweiten, grundlegend verschiedenen Arbeitsbegriff einzuführen. Marx geht von einer einfachen Tauschrelation zweier Waren aus. Ein gewisses Quantum der Ware A tauscht sich mit einem gewissen Quantum der Ware B, sagen wir Schuhe gegen Röcke. Es ist nun gleichgültig zu wissen, wieviel ein Paar Schuhe bezogen auf einen Rock wert ist. Es muß jedenfalls irgendeine Anzahl von Schuhen geben die einer gewissen Anzahl von Röcken entspricht um von zwei gleichen Wertgrößen sprechen zu können. Die Annahme gleicher Wertgrößen unterstellt allerdings, "*daß ein Gemeinsames von derselben Größe in zwei verschiedenen Dingen existiert*" [2], also beide Warenquanta "Wert" von der selben Substanz besitzen. Man kann natürlich an dieser Stelle den Einwand erheben, es gäbe schlicht und einfach nichts Gemeinsames zwischen sinnlich verschiedenen Dingen, die es erlauben würde, von Gleichheit bezüglich des "Werts" zu sprechen. Diese Position führt freilich zu einer ganzen Reihe sehr eigentümlicher Konsequenzen, kurzum in das Fahrwasser der subjektiven Wertlehre, in der der Wert eines Gutes aus subjektiven Wertschätzungen abgeleitet wird, die sich natürlich immer nur auf den Gebrauchswert beziehen können. Streng genommen dürfte die Grenznutzentheorie[3] von Werten nur im Plural sprechen. Denn der Klavierbesitzer, der so sehr das Pferd seines Tauschpartners begehrt, und jener Pferdebesitzer dessen großes Ziel der Besitz des Klaviers ist, werden von völlig inkompatiblen Wertvorstellungen geleitet. Der Übergang von subjektiven Wertschätzungen (deren Existenz ja niemand bestreitet, am wenigsten Marx) zum abstrakten Wert, der nur im Singular Sinn macht, kann die

subjektive Wertlehre schlicht und einfach nicht ableiten. Sie findet den abstrakten Wert in der Form von Preiszahlen einfach vor, und gibt sich damit auch in der Regel zufrieden.[4]

Marx stellt nun die Frage, was denn das Gemeinsame dieses "Tauschwertes" der beiden Warenquanta sein kann, was ist also die Substanz des Werts? Da jede natürliche, physikalische, chemische, ästhetische, ja irgendwie sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft ausscheidet - in dieser Hinsicht sind und bleiben die Waren ja grundverschieden - verbleibt nur noch die Möglichkeit, daß es sich beim Gemeinsamen um eine "*gemeinschaftliche gesellschaftliche Substanz*"[5] handelt. Bei dieser gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz kann es sich nur um Arbeit[6] handeln, jedoch nicht um jene konkrete Arbeit, die den Gebrauchsgegenstand hervorgebracht hat, sondern um eine "Arbeit" die noch nie ein Mensch gesehen oder wahrgenommen hat, um "*unterschiedlose menschliche Arbeit*", "*gleiche menschliche Arbeit*", "*abstrakt menschliche Arbeit.*"[7] Marx verwendet eine ganze Reihe von Ausdrücken, um jene wertbildende Arbeit zu benennen. Wir wollen dafür einheitlich den Begriff abstrakte Arbeit verwenden.

Die Arbeit, aus der die Substanz des Werts gebildet wird, gilt es nun näher zu bestimmen. Etwas vereinfacht gesagt, entwirft Marx nun zwei Strategien, um den Begriff der abstrakten Arbeit zu präzisieren. Am Beginn des ersten Kapitels des "Kapitals" schlägt er die sogenannte physiologische Variante vor: "*Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinne und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert.*"[8] Und an anderer Stelle heißt es: "*Schneiderei und Weberei, obgleich qualitativ verschiedne produktive Tätigkeiten, sind beide produktive Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw., und in diesem Sinne beide menschliche Arbeit.*"[9] Wir erhalten ein sehr merkwürdiges Ergebnis. Die abstrakte, wertbildende Arbeit erscheint als Resultat einer bloßen Gedankenabstraktion. Ebenso wie ich von Tannen und Fichten auf Bäume, von Schafen und Ziegen auf Tiere, so kann ich von Schneiderei und Weberei auf Arbeit schlechthin abstrahieren. Wenn ich von der besonderen Tätigkeit abstrahiere, so bleibt einfach die Tatsache übrig, daß, wie Marx ja schreibt - Muskel, Nerv und Gehirn verausgabt werden.

Die zweite Variante kann nicht einfach durch eine simple Formel dargestellt werden. Marx, so kann man vorwegnehmend sagen, leitet sie vor allem im Fetisch-Kapitel aus den gesellschaftlichen Bedingungen der "Warenproduktion" (ein Begriff den er solange synonym für Kapitalismus gebraucht, solange er die Kategorie des Kapitals noch nicht entfaltet hat) ab. Es ist das gesellschaftliche Verhältnis scheinbar unabgängiger Warenproduzenten, die nicht direkt, sondern vermittelt über ihre Arbeitsprodukte in sozialen Kontakt treten. Durch dieses gesellschaftliche Verhältnis verwandelt sich das Arbeitsprodukt in Ware und abstrahiert von verausgabten konkreten Arbeit auf die wertbildende, abstrakte. "*Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich.*"[10] Diese Version paßt vorzüglich zur von Marx immer wieder wiederholten Aussage, Wert und Tauschwert sei etwas rein gesellschaftliches. Erkennt man, daß die abstrakte Arbeit mit dem spezifischen gesellschaftlichen Verhältnis des Kapitalismus verknüpft ist, wird klar, daß sich der Wertbegriff nicht aus Arbeit schlechthin, sondern aus Arbeit, verausgabt unter spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen der "Warenproduktion", ergibt.

Manche werden nun zurecht vermuten, auch die zweite Version sei nicht ohne Tücken, zumal in dieser Variante dem Tausch eine Vorrangstellung gegenüber der Produktion zuzukommen scheint. "Entsteht" also abstrakte Arbeit und in Folge der Wert in und durch den Austausch? Bei Michael Heinrich könnte man zu dieser Schlußfolgerung kommen, denn er schreibt: "*Daß die Abstraktheit der Arbeit keine Natureigenschaft, sondern eine gesellschaftliche Eigenschaft der Arbeit ist, daß es sich um eine im Tausch vollziehende Abstraktion von der Verschiedenheit der Arbeiten ist, wird innerhalb der beiden Unterabschnitte des ersten Kapitels des Kapitals (in dem Marx die physiologische Definition vornimmt K.R.) nicht klar.*"[11] Ähnlich argumentierte Sohn-Rethel. Auch er vermutet die Tauschhandlung als Sitz und Quelle der Abstraktifizierung der konkreten Arbeit. "*Primär ist die Abstraktion vom Gebrauchswert. (Durch die Tauschhandlung K.R.) Jedoch erstreckt sich die Abstraktion auch auf den nützlichen, Gebrauchswert schaffenden Charakter der in der Warenproduktion verausgabten Arbeit: ihr verleiht die Warenabstraktion den Charakter von abstrakt menschlicher Arbeit, menschlicher Arbeit als solcher, Arbeit überhaupt.*"[12]

Lassen wir für einen Moment diese beiden Varianten so stehen. Um zu zeigen, wie wenig "akademisch" diese Fragen sind, möchte ich einige Konsequenzen andeuten, die sich aus der strikt physiologischen Deutung der abstrakten Arbeit ergeben, bzw. ergeben haben. Isoliert man die physiologische Definition aus dem Kontext des "Kapitals", vergißt man die Tatsache, daß Marx Wert immer an die Kategorie der Ware bindet (ohne Ware kein Wert), so mag es erscheinen, als ob die Eigen-

schaft "Wert" zu bilden, der Arbeit an sich zukommt. Dieser Fehlschluß wird auch von Iljitsch Rubin kritisiert: "*Die physiologische Verausgabung von Energie als solcher bleibt dieselbe in allen Epochen, und diese Energie - so ließe sich dann behaupten - erzeuge in allen Epochen Wert. Wir gelangen zur kudesten Interpretation der Wertlehre, die im krassen Gegensatz zur Marxschen Theorie steht.*"[13] Die abstrakte Arbeit wird so neben der Eigenschaft Gebrauchswerte zu produzieren, zur zweiten Natureigenschaft der Arbeit, der Wert zu einer überhistorischen, ungeschichtlichen Kategorie. Aus einer gesellschaftlichen Werttheorie wird eine objektivistische Werttheorie, objektivistisch in dem Sinne, daß die konkreten sozialen Beziehungen nichts mehr mit abstrakter, wertbildender Arbeit zu tun haben. Ob Feudalismus, Kapitalismus, Sozialismus, immer wird "Nerv, Muskel, Hirn und Hand" verausgabt. Diese Fehldeutung fand und findet man nicht nur bei den GegnerInnnen des Marxismus, etwa bei Werner Becker, der unbedarft drauflos fabuliert: "*Er (Marx) führt vielmehr den auf Ricardo zurückgehenden Tauschwert, der sich ausschließlich am Verhältnis der Arbeitszeiten orientiert unter Ausschluß einer jeden historischen Perspektive so ein, als könnte man für jede Entwicklungsphase der Wirtschaftsgeschichte behaupten, die Arbeit sei der einzige wertbildende Faktor.*" [14] Diese Fehldeutung entsprach auch dem sozialpsychologischen Bedürfnis[15] der Arbeiterbewegung in ihrer Entstehungsphase und später im Fordismus, eine wissenschaftliche, marxistische Basis für ihren positiven Bezug zur Arbeitsmoral zu besitzen. "Daß Arbeit Gebrauchswerte produziert ist positiv, besser, daß sie den Wert produziert, und daß sie diese Eigenschaft quasi ontologisch besitzt, um so besser", so könnte man eine gängige Auffassung der abstrakten Arbeit zusammenfassen. Teilweise fand diese Auffassung ihre Grundlage im anthropologischen Arbeitsbegriff[16] der Marxschen Frühschriften, von Engels popularisiert ("Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen"), teilweise eben im physiologischen Arbeitsbegriff des "Kapitals". Die historische Lesart des Kapitals, der zufolge die Entwicklung der Begriffe im "Kapital" die historische Entwicklung in reiner Form nachzeichnen sollen, tat ihr übriges. Wenn das "Kapital" tatsächlich den Gang der geschichtlichen Entwicklung nachzeichnet, die abstrakte Arbeit ganz am Beginn dieses Werkes eingeführt wird, liegt dann der Schluß nicht nahe, die abstrakte Arbeit sei ein universaler Begriff?

Freilich wäre es skurril, einige unklare Passagen bei Marx für die sozialpsychologische und politische Fixierung großer Teile der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung auf die Lohnarbeit verantwortlich zu machen. Die Marxschen Texte waren nie besonders massenwirksam, will man den Einfluß von Texten auf die entstehende Bewegung untersuchen, so müßte man in erster Linie Werke wie "Die Frau und der Sozialismus" von August Bebel oder Engels "Anti-Dühring" beachten. Immerhin fungierte der physiologische Arbeitsbegriff als Mosaikstein für jenen wirklichkeitsfernen Schematismus, der als DIAMAT die Lehrbücher des Stalinismus und Poststalinismus füllte. Trotzdem, und das soll nicht geleugnet werden, können solche Deutungen einige Zitate zur Legitimation anführen.

Ich hoffe, diese wenigen Andeutungen genügen um zu zeigen, in welchen Zusammenhängen ein unklarer Begriff der wertschöpfenden Arbeit verwendet wurde. Wie sehr der physiologische Arbeitsbegriff das Verständnis von Wert und Kapital verdunkelt, mag vielleicht erst dann klarer werden, wenn wir die Rolle betrachten, die die abstrakte Arbeit im Konzept des Marxschen Wertbegriffs spielt.

Die drei Elemente des Marxschen Wertbegriffs

Der Marxsche Wertbegriff besteht aus drei Komponenten, der Substanz (Qualität), dem Maß (Quantität) und der Form. Diese Unterteilung wird von Marx selbst vorgenommen. Ich zitiere aus der Erstausgabe, die in manchen Punkten klarer ist[17], als die weit verbreitete 4. Auflage (= MEW Band 23) "*Wir kennen jetzt die Substanz des Werths. Es ist die Arbeit. Wir kennen sein Größenmaß. Es ist die Arbeitszeit. Seine Form, die den Werth eben zum Tausch-Werth stempelt, bleibt zu analysiren.*"[18] Die Substanz, also die Qualität des Werts ist die abstrakte Arbeit, die in der Produktion einer Ware verausgabt wurde. Betrachten wir die Definition des Maßes, zeigt sich sofort, daß ein rein physiologischer Arbeitsbegriff völlig unhaltbar ist. Bei der konkreten Produktion einer Ware wird eine bestimmte Anzahl von Zeiteinheiten konkreter Arbeit benötigt. Diese konkrete Arbeitszeit ist mit der Uhr meßbar. Als wertbestimmend geht jedoch nicht die tatsächlich geleistete Arbeitszeit, sondern die durchschnittlich gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als Maßgröße des Werts in die Ware ein. Bei der gesellschaftlichen Bestimmung dieser Zeitdauer spielt die Produktivkraft der Arbeit eine wichtige Rolle. Die tatsächlich geleistete Arbeitszeit und die wertbestimmende Arbeitszeit können theoretisch wie praktisch niemals übereinstimmen. Im ersten Kapitel des "Kapitals" berücksichtigt Marx nur die unterschiedlichen Produktionsniveaus innerhalb einer Gesellschaft. An einem historischen Beispiel expliziert er den Wertverfall der Arbeit der Handweber. "*Nach der Einführung des Dampfwebstuhls in England z.B. genügte vielleicht halb so viel Arbeit als vorher, um ein gegebenes Quantum Garn in Gewebe zu verwandeln. Der englische*

Handweber brauchte zu dieser Verwandlung in der Tat nach wie vor dieselbe Arbeitszeit, aber das Produkt seiner individuellen Arbeitsstunde stellte jetzt nur noch eine halbe gesellschaftliche Arbeitsstunde dar und fiel daher auf die Hälfte seines früheren Werts."[19] Für unser Thema können wir weitere Modifikationen und Gesetze überspringen, die bestimmend in die Reduktion "*allseitig voneinander abhängigen Privatarbeiten fortlaufend auf ihr gesellschaftlich proportionelles Maß*"[20] eingehen. (Dazu zählen das Verhältnis zu Zufuhr und Nachfrage, die Zahlungsfähigkeit der Nachfrage, das Verhältnis zwischen Produktionsgüter- und Konsumgütersektor usw.)[21] Entscheidend ist, um es nochmals festzuhalten, daß die konkrete Arbeitszeit mit der wertbestimmenden Arbeitszeit niemals übereinstimmen kann. Was bedeutet dies für die Frage der Abstraktion? Bei der abstrakten Arbeit wird nicht nur vom konkreten Inhalt, sondern auch von der Zeitdauer abstrahiert. Also, eine Stunde Schneiderarbeit ergibt keineswegs eine Stunde Verausgabung von Muskel, Nerv und Gehirn, sondern eine unbestimmte Zeitdauer, die niemand, weder vor, während, noch nach der Produktion ausrechnen oder bestimmen kann. Die Rede, abstrakte Arbeit sei bar jeden Inhalts bloß mit der Uhr meßbar, ist völlig irreführend und falsch.[22] Die Arbeit des armen Handwebers in Marxens Beispiel, fiel auf die Hälfte ihres Wertes, als wertbildend ging sie nicht bloß als Arbeit als solche in sein Handgewebe ein, sondern die mit der Uhr meßbaren konkreten Arbeitsstunden verringerten sich in einem tatsächlich niemals bestimmbaren Ausmaß. (Die Halbierung ist nur eine ungefähre, heuristische Annahme von Marx.)

Das eigentümliche ist nun, daß die Reduktion "*allseitig voneinander abhängiger Privatarbeiten fortlaufend auf ihr gesellschaftlich proportionelles Maß*" als "Wertgesetz" in der marxistischen Literatur wahre Orgien feierte. Das Gerede vom "Wertgesetz" verkürzt den Marxschen Wertbegriff auf die Dimensionen der Substanz und des Maßes. Die Form bleibt außerhalb des Blickfelds. Backhaus hat diese Auffassung als prämonetäre Werttheorie bezeichnet. Etwas pathetisch stellt er die genuin Marxsche Werttheorie der üblichen Marxistischen Werttheorie gegenüber, um über diese folgende Aussage zutreffen: "*In der Darstellung der marxistischen Werttheorie erschöpft sich die Funktion des Werts darin, das Austauschverhältnis einer Ware gegen eine andere Ware zu regulieren. Es erscheint für diese Darstellung des Wertbegriffs ganz gleichgültig zu sein, ob die Werte als Geldpreise ausgedrückt sind und der Austausch durch Geld vermittelt wird oder nicht.*"[23] Um die Verkürzung und Verzerrung durch die prämonetäre Werttheorie nochmals zu verdeutlichen, stellen wir sie in Beziehung zu den drei Momenten des Marxschen Wertbegriffs: Substanz, Maß und Form.

Die Tabelle ist so zu lesen: Die Substanz des Werts wird durch die abstrakte Arbeit gebildet, das Maß bestimmt sich aus der gesellschaftlich durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit, als Tauschwert muß sich die Ware in Ware und Geld verdoppeln. Die prämonetäre Werttheorie reduziert nun den komplexen Wertbegriff auf die Dimensionen Substanz und Maß, ignoriert jedoch die Form, bleibt also beim "Wert" stehen und ignoriert den "Tauschwert".

Wert		**Tauschwert**
Substanz (Qualität)	**Maß (Quantität)**	**Form**
abstrakte Arbeit	**gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeitszeit**	**Verdopplung des Arbeitsproduktes in Ware (relative Wertform) und Geld (allgemeine Äquivalentform)**

Ich sehe die Wurzel dieser Übel, also die Wurzel der prämonetären Werttheorie ebenso wie die Fehldeutung der abstrakten Arbeit als Verausgabung von Muskel, Nerv und Gehirn in der Tatsache, daß der Wert allein aus der Arbeit und nicht aus den gesellschaftlichen Verhältnissen der "Warenproduktion" abgeleitet wurde. Genau genommen ist die Rede, Arbeit als solche würde die (Tausch)Werte produzieren, barer Unsinn. Denn diese Auffassung impliziert, daß der Doppelcharakter der Arbeit unabhängig von gesellschaftlichen Verhältnissen als quasi ontologische Eigenschaft der Arbeit existiert. Doch damit Wert und Ware existieren, erfordert es spezifische gesellschaftliche Verhältnisse. Marx nennt diese im Fetisch-Kapitel klar beim Namen. Nur Produkte unabhängiger Privatproduzenten, die "*in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte*"[24] werden überhaupt zu Waren und dadurch zu scheinbaren Trägern von Wert. "*Erst innerhalb ihres Austauschs erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiednen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit.*"[25] Die Ware scheint nun die Eigenschaft zu besitzen, Wert zu haben, gewissermaßen als eine Art innerer

Bestimmung. Genau dies nennt Marx den Fetisch-Charakter der Ware. In Wirklichkeit drückt sich das gesellschaftliche Verhältnis scheinbar unabhängiger Warenbesitzer - scheinbar deshalb, weil die Produzenten tatsächlich allseitig voneinander abhängig sind, oder kürzer ausgedrückt, für den Aristoteliker Marx ist die Gesellschaftlichkeit des Menschen ein unhintergehbares Faktum - als Werteigenschaft ihrer Arbeitsprodukte aus. Insbesondere Michael Heinrich weist auf diesen Umstand immer wieder hin: "*Daß den Waren ihre Wertgegenständlichkeit auch einzeln, unabhängig von dem gesellschaftlichen Zusammenhang zukommt, ist gerade der Schein, durch den eine gesellschaftliche Eigenschaft in eine natürliche verwandelt wird.*"[26]

Der gesellschaftliche Charakter der Arbeit erscheint als Wertgegenständlichkeit der Ware. Diese scheinbare Dingeigenschaft muß nun den Warenproduzenten als tatsächliche und endgültige erscheinen. Marx formuliert diesen Umstand so: "*Was nur für diese besondre Produktionsform, die Warenproduktion, gültig ist, daß nämlich der spezifische Charakter der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht und die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte annimmt, erscheint, vor wie nach jeder Entdeckung, den in den Verhältnissen der Warenproduktion Befangenen ebenso endgültig, als daß die wissenschaftliche Zersetzung der Luft in ihre Elemente die Luftform als eine physikalische Körperfom bestehen läßt.*"[27] In diesem Zitat spricht Marx eine deutliche Sprache: Die "Gleichheit der menschlichen Arbeit" ist keine Naturtatsache, etwas, was gewissermaßen "immer" gegeben ist, sondern "gilt" im strengen Sinne nur für die "Warenproduktion".

Marx, ein Hegelianer auf Gedeih und Verderb?

Castoriadis, dessen Werk leider viel zu wenig beachtet wird, hat eine sehr interessante und kluge Kritik am Begriff der abstrakten Arbeit bei Marx formuliert. Im Grunde laufen seine Einwände darauf hinaus, Aristoteles hätte das Problem - nämlich die gesellschaftliche Gleichsetzung von Waren - weit besser gelöst als Marx. Dabei unterstellt er durchgehend, Marx habe den Horizont der Hegelschen Philosophie niemals überschreiten können. Ein adäquater Begriff der abstrakten Arbeit, so Castoriadis, könne nur jenseits der Hegelschen Konzepte entwickelt werden. Marx müsse also notwendig zu unklaren und schwankenden Formulierungen greifen.

Für Castoriadis resultiert die gleiche Substanz in allen Waren aus einer rein imaginären[28] Setzung. "*Jenes reale Trugbild, jenes geschichtliche Konstrukt einer Pseudo-Gleichheit der Individuen und der Arbeiten ist eine Einrichtung und Schöpfung des Kapitalismus, ein Produkt des Kapitalismus, mittel dessen der Kapitalismus sich produziert - und das Marx, gefesselt an die historische Schranke der Gesellschaft, in der er lebte, von Fall zu Fall eine universale, übergeschichtliche Bestimmung, nämlich die Substanz Arbeit, verwandelt.*"[29] Gerade dort, so Castoriadis, wo Marx Aristoteles zu überwinden suche, falle er hinter seine eigenen Einsichten zurück.

Werfen wir also einen Blick auf die Konzeption von Aristoteles. Damit Tausch, so Aristoteles, überhaupt möglich ist, müssen so verschiedene Dinge (wie die Arbeit des Baumeisters und die Arbeit des Schusters) an einem gleichen Maßstab gemessen und dadurch de facto gleichgesetzt werden. Diese Gleichartigkeit ist und bleibt für Aristoteles jedoch Schein. Sie ist ein notweniger Effekt der Messung aller Arbeitsprodukte am Geld. "*Das Geld macht also wie ein Maß die Dinge meßbar und stellt eine Gleichheit her. Denn ohne Tausch wäre keine Gemeinschaft möglich, und kein Tausch ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Kommensurabilität.*"

Diese Kommensurabilität gehört jedoch in die Ordnung des nomos (Gesetz, im weiteren Sinne die gesellschaftliche Ordnung), nicht in die Sphäre der physis. Doch diese Kommensurabilität ist nur ein Notbehelf. Denn Aristoteles setzt fort: "*In Wahrheit allerdings können Dinge, die so weit voneinander verschieden sind, nicht kommensurabel werden, aber soweit es das Bedürfnis verlangt, ist es möglich.*"[30]

Castoriadis meint nun, Marx könne keine klare Einsicht über die "Künstlichkeit" der Gleichartigkeit und Vergleichbarkeit der wertbildenden Arbeit erlangen. Schuld sei gewissermaßen sein Hegelianismus, der ihn, wider besseres Wissen, immer wieder dazu verführe, in der abstrakten Arbeit die Basis für eine objektive, an sich bestehende Gleichheit der Arbeiten zu erkennen. Doch Arbeit des Schusters bleibt Schusterarbeit, Arbeit des Schneiders bleibt Schneiderarbeit, es gebe keine Grundlage für die Gleichartigkeit dieser Arbeiten, aber "*soweit es das Bedürfnis verlangt, ist es möglich.*" Bedürfnis meint hier einmal das Bedürfnis nach Austausch und in Folge das Bedürfnis nach Gesellschaft. Marx würde also zwischen einer Aristotelischen (die Substanz des Wertes ist etwas rein Gesellschaftliches) und einer Hegelianischen Konzeption (die Substanz des Wertes ist an sich Bestehendes, das sich in der Geschichte entfaltet) der abstrakten Arbeit hin und her schwanken. Castoriadis: "*Im Verlauf seines Werkes behauptet Marx nebeneinander und nacheinander:*

- die kapitalistische Ökonomie verwandelt die Menschen und ihre verschiedenartigen Arbeiten tatsächlich in meßbares Gleichartiges und bringt erstmals dieses Etwas hervor; die abstrakte einfache Arbeit, der keine andere Bestimmung zukommt als die (Uhr-)Zeit;

- die kapitalistische Ökonomie läßt endlich erscheinen, was im verborgenen immer schon da war, die substantielle, essentielle Gleichheit der Menschen und ihrer Arbeiten, die bisher unter Phantasievorstellungen vermummt blieb;

- die kapitalistische Ökonomie gibt dem, was in seinem Wesen verschiedenartig ist (den Individuen und ihren Arbeiten) den Anschein des Selben, und zwar mittels der Warenproduktion und der Verwandlung der Arbeitskraft selber in eine Ware, also ihrer Verdinglichung."[31]

Ich sehe zwar nur zwei wesentliche Definitionen (die ungeschichtliche, physiologische einerseits und jene, die aus den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise abgeleitet wird), doch diese Frage ist nicht die entscheidende. Wesentlich ist, daß Castoriadis Marx auf eine strikte Geschichtsteleologie festlegt und von daher leicht behaupten kann, Marx könne "*innerhalb des konzeptionellen Rahmens*" unmöglich annehmen, "*der Kapitalismus könne etwas entstehen lassen, was noch nicht wenigstens potentiell da war.*"[32] Der Wert, so Castoriadis, würde gewissermaßen die ewige Wahrheit der Arbeit darstellen, eine Wahrheit, die in vorkapitalistischen Gesellschaften latent vorhanden, im Kapitalismus zur voller Geltung erblühen würde, und auch für die sozialistische Gesellschaft das Organisationsprinzip darstellen würde.[33] Das "müsse" Marx als Hegelianer notwendig behaupten, auch wenn seine Forschungsergebnisse dagegen sprechen.

In Wirklichkeit ist die Auffassung von Marx von jener des Aristoteles nicht so weit entfernt, wie Castoriadis behauptet. Stellen wir den physiologischen Arbeitsbegriff zurück, so sagt ja Marx auch ganz eindeutig, die abstrakte Arbeit ist eine Institution, die nur der "Warenproduktion" zukommt. Marx nimmt im "Kapital" explizit zu den Thesen des Aristoteles Stellung und paraphrasiert dessen Aussagen: "*Was ist das Gleiche, d.h. die gemeinschaftliche Substanz, die das Haus für den Polster im Wertausdruck des Polsters vorstellt. So etwas kann in Wahrheit nicht existieren, sagt Aristoteles.*" In der Antwort auf das Problem des Aristoteles stellt Marx klipp und klar fest, daß die Vergleichbarkeit der menschlichen Arbeiten, das heißt, die gesellschaftliche Gültigkeit der abstrakten, wertbildenden Arbeit, Produkt und Resultat einer Gesellschaft ist, in der die sozialen Beziehungen jene unabhängiger Warenproduzenten sind. Anders gesagt, in Gesellschaften, in der die persönliche Abhängigkeit des Knechts vom Herrn, in der die Beziehungen der Verwandtschaft gesellschaftlich dominieren, "existiert" die abstrakte Arbeit nicht. "*Das Geheimnis des Wertausdrucks, die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind, kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt. Das ist aber erst möglich in einer Gesellschaft, worin die Warenform die allgemeine Form des Arbeitsprodukts, also auch das Verhältnis der Menschen zueinander als Warenbesitzer das herrschende gesellschaftliche Verhältnis ist.*"[34] (Marx schreibt diese Stelle inmitten der Wertformanalyse, daher der Begriff Wertausdruck. Für das vorliegende Problem, den Status der abstrakten Arbeit, hat dies keinen unmittelbaren Einfluß.) Gibt es also tatsächlich eine unüberwindliche Differenz zwischen Marx und Aristoteles? Marx sagt ja ganz eindeutig: In der griechischen Polis waren die gesellschaftlichen Bedingungen für die abstrakte Arbeit noch nicht herangereift. Aristoteles konnte nichts erkennen, weil es nichts zu erkennen gab. Das Problem läuft auf die Frage hinaus, was man denn unter "in Wahrheit" (seien die Arbeitsprodukte verschieden und inkommensurabel) verstehen soll. Hält man die wertbildende Potenz der Arbeit für eine Natureigenschaft, die unabhängig von den gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben ist, dann ist die Differenz zu Aristoteles in der Tat unüberwindlich. Beharrt man jedoch auf den rein gesellschaftlichen Charakter der abstrakten Arbeit, die nur für und im Kapitalismus Sinn macht, so sind beide Standpunkte durchaus vereinbar. Es scheint also genau das Gegenteil der Behauptungen von Castoriadis zuzutreffen: Marx ist durchaus in der Lage, das weltgeschichtlich Neue des abstrakten Werts zu erkennen, auch wenn, das soll nicht geleugnet werden, manche Formulierungen unklar und verwirrend sind.

Produktion oder Zirkulation?

Wenn nun Wert und Ware dem gesellschaftlichen Verhältnis unabhängiger Warenproduzenten entspringt, die ihre soziale Beziehungen im Tausch über ihre Arbeitsprodukte herstellen, so scheint der Begriff abstrakte Arbeit eher der Zirkulation, denn der Produktion zu entspringen. Diesen Gedanken haben wir bereits genannt, untersuchen wir ihn nun näher. Als Beleg läßt sich dafür etwa folgende Stelle bei Marx anführen: "*Die Gleichheit toto coelo verschiedner Arbeiten kann nur in einer Abstraktion von ihrer wirklichen Ungleichheit bestehn, in der Reduktion auf den gemeinsamen Charakter, den sie als Verausgabung menschlicher Arbeitskraft, abstrakt*

menschliche Arbeit besitzen."[35] Und in der französischsprachigen Ausgabe setzt Marx hinzu: "*...und diese Reduktion wird nur durch den Tausch hervorgebracht, der die Produkte verschiedenartiger Arbeit auf die Ebene der Gleichheit stellt.*"[36] Heinrich führt eine Stelle aus MEGA II.6/41 an, in der Marx den selben Gedanken folgendermaßen ausdrückt: "*Die Reduction der verschiednen konkreten Privatarbeiten auf dieses Abstractum gleicher menschlicher Arbeit vollzieht sich nur durch den Austausch, welcher Producte verschiedner Arbeiten thatsächlich einander gleichsetzt.*"[37] Hier ergibt sich nun ein völlig anderer Begriff der Abstraktion, als durch die physiologische Definition. Die Abstraktion von der konkreten Arbeit ist nun keine bloße gedankliche Operation mehr, sondern ein gesellschaftlicher Prozeß, der sich unbewußt aber notwendig hinter dem Rücken der Produzenten vollzieht. Und bei diesem Prozeß kann es sich nur um die Gleichsetzung im Tausch handeln. Ist also der Austausch die alleinige Quelle der abstrakten Arbeit?

Diese Schlußfolgerung muß dann zu merkwürdigen Konsequenzen führen, wenn man einen magischen Punkt der Verwandlung von Arbeitsprodukt in Ware, von einem Vorher und einem Nachher ausgeht. Würde das Arbeitsprodukt erst durch den Tausch in Ware verwandelt, so könnte man streng genommen nur noch von Gebrauchswertproduktion, nicht aber von Warenproduktion sprechen. Daß die gesamte Sphäre der Produktion jenseits von Wert und Ware anzusiedeln sei, ist wohl eine mehr als eigentümliche Konsequenz. Zudem, konstatiert Marx nicht einen gewissen Vorrang der Produktion? Nachdem er in den "Grundrissen" das Verhältnis von Produktion, Konsumtion und Distribution analysiert hat, resümiert Marx: "*Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit. Die Produktion greift über, sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Produktion, als über die anderen Momente.*"[38] Im Produktionsprozeß erfolgt die Aneignung der unbezahlten Mehrarbeit, in der Produktion wird die Steigerung der Produktivkraft der Arbeit wirksam, in die Produktion fallen die Vorbedingungen für die Akkumulation des Kapitals. Gerade im Hinblick auf die gesellschaftlich bedeutenden Folgen der Steigerung der Produktivkraft der Arbeit kommt zweifellos der Produktion eine Vorrangstellung zu. Daraus kann aber umgekehrt wieder nicht abgeleitet werden, die Zirkulationssphäre sei für Wert und Ware sekundär, bloß der Ort, an dem der bereits latent vorhandene Wert realisiert werde. Dagegen stehen wieder alle Aussagen von Marx, die das gesellschaftliche Verhältnis unabhängiger Warenproduzenten als Bedingung für den Wertcharakter des Arbeitsprodukts betreffen. Da Menschen außerhalb von Gesellschaft noch nicht gesichtet wurden, kann die bloße Verausgabung von Arbeit in gesellschaftlichen Verhältnissen kein zureichender Grund für die abstrakte Arbeit und in Folge von Wert und Kapital sein. Es kommt alles auf den spezifischen Charakter dieses Verhältnisses an. Es kommt letztlich darauf an, daß die Individuen nicht unvermittelt gesellschaftlich produzieren, sondern sich durch Dinge (d.h. ihre Arbeitsprodukte) aufeinander beziehen. Sobald jedoch dieses Verhältnis das gesellschaftlich dominierende geworden ist, läßt sich kein Punkt mehr angeben, an dem das Arbeitsprodukt in Wert umschlägt. Ich sehe meine Auffassung durch folgendes Zitat bestätigt: "*Die Spaltung des Arbeitsprodukts in nützliches Ding und Wertding betätigt sich nur praktisch, sobald der Austausch bereits hinreichende Ausdehnung und Wichtigkeit gewonnen hat, damit nützliche Dinge für den Austausch produziert werden, der Wertcharakter der Sachen also schon bei der Produktion selbst in Betracht kommt. Von diesem Augenblick erhalten die Privatarbeiten der Produzenten tatsächlich einen doppelten gesellschaftlichen Charakter.*"[39]

Die Frage scheint sich dahingehend zuzuspitzen, ob man die gesellschaftliche Existenz unabhängiger Warenbesitzer der Produktionssphäre oder der Zirkulationssphäre zuschlägt. Diese Existenzform wird durch die Entwicklung des Kapitalismus nicht nur gefestigt und verallgemeinert, es müssen letztlich zwei grundlegend verschiedene Warenbesitzer entstehen, jene, die Kapital, und jene, die Arbeitskraft besitzen. Man kann also wieder von einem Vorrang der Produktion ausgehen. Daß sich die Existenzform von privaten Warenbesitzern festigt, als auch welche Waren diese besitzen (Arbeitskraft oder Kapital), ist primär Resultat der Produktion. Auch wenn einiges dafür spricht, in der Produktion den dynamischen Teil der gesamten Ökonomie zu erkennen, kann der Begriff der abstrakten Arbeit ohne die Bedingungen der Zirkulation zu bedenken weder entwickelt noch begriffen werden.

Es soll allerdings nicht verschwiegen werden, welchen strategischen Nutzen große Teile der Arbeiterbewegung aus dem Vorrang der Produktion zogen. Auf dem Gebiet der Ökonomie wurde die ungerechte Distribution des von der Arbeiterklasse erzeugen Werts und - in noch stärkerem Maße - die Anarchie des Marktes und die Planlosigkeit der Produktion kritisiert. Ja noch mehr. Der Gegensatz von Markt und Plan wurde zum Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus umgedeutet. Im historischen Rückblick ist leicht zu erkennen, wie sehr die hier genannten Elemente der Reduktion sowohl auf die Zweite, wie auch auf die Dritte Inter-

nationale zutrafen. Die grundlegenden Institutionen, - oder Formen, wie Marx sagt, - der bürgerlichen Gesellschaft, also Ware, Wert, Kapital wurden niemals **als Formen** Gegenstand der Kritik. In der Regel wurde die tiefe sozialphilosophische Analyse Marxens zu einem bloßen Interessensgegensatz herabgesetzt, also auf dem Niveau des "Kommunistischen Manifests" abgehandelt. Die Sphäre der Distribution wurde auf das Feld der Auseinandersetzung um den gesellschaftlich erzeugten Mehrwert reduziert. Das Bewußtsein, daß es sich bei der Wertgegenständlichkeit der Ware um einen verdinglichten Ausdruck von gesellschaftlichen Beziehungen handelt, wird man bei den Hauptströmungen der Arbeiterbewegung vergeblich suchen. Die Reduktion des Revolutionsbegriffs auf Machtergreifung führte letztlich dazu, auch die Produktion aus der Kritik auszuklammern. Letztlich konnte es nur darum gehen, den Produktionsapparat unter Kontrolle zu bekommen.

Wertform und abstrakte Arbeit

Die Wertformanalyse zählt zweifellos zu den schwierigsten Passagen im "Kapital". Noch während der Lektüre der Druckfahnen der Erstauflage rieten Kugelmann und Engels Marx, eine weitere, vereinfachte Fassung zu schreiben, die tatsächlich als Anhang auch erschien. Für die 2. Auflage hat Marx diesen Abschnitt nochmals überarbeitet. Im Unterschied zur Erstauflage wird nun sofort das Geld mit der allgemeinen Äquivalentform identifiziert, in der Erstauflage kommt das Geld erst im Abschnitt über den Austauschprozeß ins Spiel. Für unseren Zweck, der Klärung des Begriffs der abstrakten Arbeit, wollen wir das Augenmerk vor allem den Rollen zuwenden, die die beiden Arbeitsformen (konkrete und abstrakte Arbeit) in der Wertformanalyse spielen.

Wie Marx explizit feststellt, besteht der Zweck der Wertformanalyse darin, "*die Genesis der Geldform nachzuweisen.*"[40] Nach der üblichen trivialen Auffassung ist das Geld ein nützliches und notwendiges Mittel, die Warenzirkulation zu erleichtern. Wenn Warenbesitzer A die Ware seines Tauschpartners B begehrt, dieser jedoch den Warenplunder von C erwerben möchte, C wiederum auf die Produkte von A aus ist, so vereinfacht und reduziert das Geld diese Transaktionen. Kurzum, Geld erscheint als "pfiffig ausgedachtes Mittel" der Zirkulation. Dieser Verweis auf eine der vielen Funktionen des Geldes (Maß der Werte, Zirkulationsmittel, Schatzbildung, Zahlungsmittel usw.) kann jedoch nicht erklären, was Geld nun tatsächlich ist, oder anders gesagt, wieso Geld diese Rollen und Funktionen überhaupt spielen kann. An die Stelle der "Genesis der Geldform" tritt üblicherweise eine tautologische Erklärung, Geld fungiert eben als Geld, weil es Geld ist. Selbst Ernest Mandel[41] kommt zumindest in der "Marxistischen Wirtschafttheorie" über dieses Niveau nicht hinaus. "*Die Notwendigkeit eines solchen Äquivalents (d.h. des Geldes K.R.) liegt auf der Hand.*", liest man in seinem Text. Und Mandel setzt fort: "*Sir Samuel Baker erzählt, wie er auf dem Markt von Nyoroi in Uganda die Marktleute hat rufen hören: Milch für Salz zu verkaufen! Salz gegen Speerspitzen! Billigen Kaffee für rote Perlen! (...) Das allgemeine Äquivalent jedoch ist eine Ware, für die jede andere Ware erworben werden kann. Nehmen wir an, Salz sei das allgemeine Äquivalent. Sofort könnten die drei Geschäfte ohne Schwierigkeiten zustande kommen.*"[42] Mandel ist zweifellos ein Beispiel für die von Backhaus so systematisch kritisierte prämonetäre Werttheorie. Nach dieser Auffassung erschöpft sich der Wertbegriff im Nachweis der Wertgegenständlichkeit der Ware und der gesellschaftlichen Wirkung des "Wertgesetzes". Das Geld tritt bloß funktional zur "*ungeheuren Warensammlung*"[43] hinzu. Marx hingegen analysiert zwar im dritten Kapitel des "Kapitals" ausführlich die Funktionen des Geldes, allerdings auf Basis und Grundlage der Wertformanalyse, die wir nun in einigen Grundzügen betrachten wollen.

Am Beginn der Wertformanalyse finden wir die uns bereits bekannte Gleichung zweier Warenquanta: x Ware A = y Ware B. Bei der Suche nach der gemeinsamen gesellschaftlichen Substanz des Wertes, also bei der Ableitung der wertbildenden abstrakten Arbeit, untersuchte Marx das Gemeinsame auf beiden Seiten der Gleichung. Anders gesagt, er untersuchte die Gleichung hinsichtlich der Identität beider Glieder. Als Einstieg in die Wertformanalyse untersucht nun Marx die Nichtidentität der zwei Warenquanta. Diese Nichtidentität ergibt sich aus der Tatsache, daß diese Gleichsetzung auch so zu lesen ist: "x Ware A ist y Ware B wert".[44] Die beiden Waren spielen also verschiedene Rollen. Die erste Ware drückt ihren Wert in der zweiten Ware aus. Damit die Ware A ihre Eigenschaft, Träger von Wert zu sein, ausdrücken kann, benötigt sie dazu eine zweite Ware. Der dahinterliegende Gedanke ist klar und einleuchtend. Der gesellschaftliche Charakter der Ware A, Träger von Wert zu sein, Wert zu verkörpern, kann die Ware nicht an sich selbst zeigen. Sie kann es nur in einem gesellschaftlichen Verhältnis, eben in der Austauschrelation zu einer anderen, von ihr verschiedenen Ware. Und sie kann es wiederum nur in einer dinglichen Form, das heißt sie muß ihr Wertsein in einem anderen Ding, einen bestimmten Quantum eines anderen Gebrauchswerts darstellen. Die Schwierigkeit besteht nun darin, daß die Wertgegenständlichkeit der Ware keine tatsächliche, son-

dern eine scheinbare ist. Darauf haben wir bereits hingewiesen. Oberflächlich gelesen, könnte der Eindruck entstehen, Marx ginge in der Wertformanalyse von einer tatsächlichen Werteigenschaft der Ware aus. Das Rätsel löst sich jedoch einfach. "Scheinbar" und "gesellschaftlich" verwendet Marx synonym. Das Problem bei der Lektüre des ersten Abschnitts des "Kapitals" besteht unter anderem darin, daß Marx den gesellschaftlichen Scheincharakter der Wertgegenständlichkeit der Ware erst im Fetisch-Kapitel unmißverständlich ableitet. Ich denke, dieses Vergehen läßt sich methodisch folgendermaßen begründen: Das gesellschaftliche Verhältnis scheinbar unabhängiger Warenbesitzer spiegelt sich in der nun wiederum gesellschaftlich erzeugten Wertgegenständlichkeit der Ware. Marx setzt nun bei der Analyse der Ware an, und leitet aus der Warenanalyse das zugrundeliegende gesellschaftliche Verhältnis ab. Er läßt gewissermaßen die Ware selbst sprechen.[45] Marx leitet also nicht von den gesellschaftlichen Verhältnissen die Charaktere der Ware, sondern umgekehrt, aus den Bestimmungen der Ware die gesellschaftlichen Verhältnisse ab. Daß nun Marx nicht von dem gesellschaftlichen Handeln vergesellschafteter Produzenten ausgeht, sondern die Waren befragt, ja sie oftmals als quasi handelnde Subjekte auftreten läßt, reflektiert die dingliche Verkehrung der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen. Denn es ist nicht das bewußte Handeln der Produzenten, sondern die scheinbare Werteigenschaft der Dinge, die ihre ökonomischen Beziehungen bestimmen.

Im Ausdruck x Ware A = y Ware B spielen diese zwei Waren also verschiedene Rollen. Marx verwendet für den ersten Term den Ausdruck "relative Wertform", für den zweiten den Ausdruck "Äquivalentform". Natürlich kann man diese Gleichung umdrehen, es vertauschen sich dann die Rollen. Entscheidend ist: "*Dieselbe Ware kann also in demselben Wertausdruck nicht gleichzeitig in beiden Formen auftreten. Diese schließen sich vielmehr polarisch aus.*"[46] Marx entwickelt nun eine ganze Reihe von Formen um schlußendlich zum Ergebnis zugelangen, daß nur eine einzige Ware die Rolle des allgemeinen Äquivalents spielen kann. Dieses allgemeine Äquivalent muß schließlich gesellschaftlich als Geldware Gestalt annehmen. Die Details dieser Ableitung wollen wir überspringen. Was uns interessiert sind die drei Merkwürdigkeiten der Äquivalentform, also der Ware B, die der Ware A als Wertausdruck dient. Worin bestehen sie, und wie werden sie abgeleitet? Die Ware A drückt also ihr Wertsein in einem bestimmten Quantum Gebrauchswert einer anderen Ware aus. Sie zeigt an dieser anderen Ware, das, was sie selbst ist. Oder wie Marx schreibt: "*Die erste Ware spielt eine aktive, die zweite eine passive Rolle.*"[47] Die Ware nun besitzt zwieschlächtigen Charakter. Einerseits ist sie Produkt der konkreten Arbeit, ein bestimmtes Quantum Gebrauchswert. Diese Eigenschaft kann die Ware an sich selbst zeigen, sie benötigt dazu keine zweite Ware. Zugleich ist die Ware aber auch "Gallerte", "Kristall" "geronnener" abstrakter Arbeit. Diese Eigenschaft kann sie nur dadurch darstellen, indem sie eine andere Ware als ihren Wertausdruck benützt. Diese andere Ware (die Ware B) repräsentiert nun jene Eigenschaften, die der Ware A zukommt. Welche Eigenschaften besitzt nun die Ware A? Sie ist zugleich Gebrauchswert aber auch Träger von Wert, sie ist gleichzeitig Produkt konkreter Arbeit wie aufgespeicherter abstrakter Arbeit und sie ist gleichzeitig Produkt privater Produzenten als auch Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit. Die ersten Elemente fallen unmittelbar in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung. Private Produzenten erzeugen durch konkrete Arbeit Gebrauchswerte. Die zweiten Aspekte sind rein gesellschaftliche Merkmale. Diese gesellschaftlichen Eigenschaften werden nun durch das allgemeine Äquivalent repräsentiert. Und genau diese Momente nennt Marx die drei Merkwürdigkeiten der Äquivalentform.

"*Die erste Eigentümlichkeit, die bei der Betrachtung der Äquivalentform auffällt, ist diese: der Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts.*"[48]

"*Es ist die zweite Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit wird.*"

"*Es ist also eine dritte Eigentümlichkeit der Äquivalentform, daß Privatarbeit zur Form ihres Gegenteils wird, zur Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form.*"[49]

Betrachten wir die zweite Eigentümlichkeit, so wird klar: Erst



das allgemeine Äquivalent, salopp gesagt das Geld, repräsentiert und verkörpert die in den Waren enthaltene abstrakte Arbeit. Erst die Verdopplung der Ware in Ware und Geld läßt also die abstrakte Arbeit Form und Gestalt annehmen. "*Die Waare ist von Haus aus ein zwieschlächtiges Ding, Gebrauchswerth und Werth. Um sich darzustellen als das was sie ist, muß sie daher ihre Form verdoppeln.*"[50] Es ist schon allein sprachlich unmöglich, auf der Ebene der prämonetären Werttheorie zu bleiben. Der Satz: "Die Ware besitzt Wert" mag noch sinnvoll sein, zu sagen, "Die Waren besitzen Tauschwert" ist jedoch völlig unsinnig denn: "*Beide Formen, relative Werthform der einen Waare, Aequivalentform der anderen, sind Formen des Tauschwerths.*"[51] Über Tauschwert zu sprechen, heißt also über Ware **und** Geld zu sprechen. Es ließe sich also schlußfolgern, daß ohne die beiden Momente des Tauschwerts, nämlich Ware und Geld, die abstrakte, wertbildende Arbeit überhaupt keinen gesellschaftlichen Ausdruck, keine Form und keine Gestalt annehmen kann. Über die abstrakte Arbeit zu diskutieren, ohne die Form des Werts, also den Tauschwert mit einzubeziehen, kann nur zu Fehldeutungen führen.

Exkurs: Das Problem der Geldware

Es ist unmöglich, einen Artikel über die abstrakte Arbeit und die Form des Tauschwerts zu schreiben, ohne auf ein gewichtiges Problem zumindest zu verweisen. Marx leitet im "Kapital" eindeutig eine Geld**ware** ab. Auch wenn er für bestimmte Funktionen und im nationalen Rahmen die Möglichkeit eines reinen Zettel- oder Symbolgeldes einräumt, für die internationale Ebene beharrt er auf der Notwendigkeit des Warengeldes. [52] Wir müssen aber doch davon ausgehen, daß etwa der EURO keineswegs stellvertretend für eine Goldware zirkuliert, sondern es sich bei dieser Währung eindeutig um reines Zettelgeld handelt. Bezeichnender Weise war und ist der theoretische Beitrag des Staats- und Parteimarxismus zu dieser Frage praktisch gleich null. Michael Heinrich ist einer der wenigen AutorInnen, die versucht haben, dieses Problem einer Lösung zuzuführen. Dabei geht er nicht den "üblichen" Weg, im Zettelgeld einfach einen weiteren Abstraktionsschritt in der historischen Entwicklung zu vermuten, sondern zielt direkt auf eine Neuinterpretation des Begriffs des "allgemeinen Äquivalents" ab. Heinrich, so erscheint es mir zumindest, stellt indirekt die Frage, welche gesellschaftlich konstituierte Eigenschaften muß das allgemeine Äquivalent besitzen? Die Antwort findet sich in den drei Merkwürdigkeiten. Das allgemeine Äquivalent muß den Wert an sich verkörpern, es muß die abstrakte Arbeit repräsentieren, es muß, da es Arbeit in unmittelbarer Form repräsentiert, prinzipiell jederzeit austauschbar sein. An diesem Punkt setzt nun seine Überlegung ein, die da lautet: "*Auch wenn man zugibt, daß Marx nicht explizit begründet hat, daß das allgemeine Äquivalent selbst eine Ware sein muß, scheint eine solche Folgerung doch recht nahe zu liegen: da das allgemeine Äquivalent den Wert der Waren ausdrücken soll, muß es anscheinend selbst Wert besitzen, also eine Ware sein. Diese Folgerung ist aber nicht zwingend. Das allgemeine Äquivalent gilt nicht einfach als Wertgegenstand wie die ordinären Waren, sondern als die alleinige und unmittelbare Wertgestalt.*"[53] Marx, so Heinrich weiter, hätte, geblendet durch die ökonomischen Verhältnisse seiner Zeit, umstandslos das allgemeine Äquivalent mit einer Geldware identifiziert. Das allgemeine Äquivalent kann, aber muß keine Geldware sein, so Heinrich. Sein Ergebnis ist auf den ersten Blick einigermaßen verblüffend. Und es hängt durchaus mit dem Begriff der abstrakten Arbeit zusammen. Aber gehen wir schrittweise vor.

Heinrich knüpft allein am Resultat der Wertformanalyse, dem Begriff des allgemeinen Äquivalents, stellt jedoch die Herleitung zurück. Ihn interessieren gewissermaßen nur die Charaktere und die Eigenschaften dieses Begriffs. In den "Grundrissen" verfolgt Marx einen ähnlichen Weg. Der Kontext, in dem Marx seine Überlegungen zum Geld stellt, ist das Problem der Vermittlung. Was hier Vermittlung bedeutet, läßt sich sehr schön durch folgendes Zitat erhellen, in dem Marx zwei mögliche Formen der gesellschaftlichen Produktion gegenüberstellt: "*Im ersteren Fall, der von der selbständigen Produktion der Einzelnen ausgeht - sosehr diese selbständigen Produktionen durch ihre Beziehungen zueinander sich post festum bestimmen, modifizieren -, findet die Vermittlung statt durch den Ausdruck der Waren, den Tauschwert, das Geld, die alle Ausdrücke eines und desselben Verhältnisses sind. Im zweiten Fall ist die Voraussetzung selbst vermittelt; d.h. eine gemeinschaftliche Produktion, die Gemeinschaftlichkeit als Grundlage der Produktion ist vorausgesetzt. Die Arbeit des einzelnen ist von vornherein als gesellschaftliche Arbeit gesetzt.*" [54] Während also in einer sozialistischen Produktion die Arbeit des Einzelnen unmittelbar gesellschaftlich ist, ist sie es in der "Warenproduktion" eben nicht. 55 Gerade als Ware ist das Produkt der Privatarbeit eben nicht unmittelbar austauschbar, es repräsentiert nicht unmittelbar Arbeit schlechthin, es repräsentiert nicht unmittelbar den gesellschaftlichen Reichtum. Damit die Ware das sein kann, was sie zugleich auch ist, eben reiner Tauschwert, muß sie mit etwas ausgetauscht werden, das nichts anderes als eben diesen Tauschwert repräsentiert. Denn die Ware kann nicht beides gleichzeitig sein, weder besonderes Produkt und reiner Wertgegenstand, noch Resultat konkreter, privater wie allgemein gesellschaftlicher, abstrakter Arbeit. Doch der

Wertcharakter der Produktion muß gesellschaftliche Gestalt annehmen: "*Die Bestimmung des Produkts im Tauschwert bringt es also notwenig mit sich, daß der Tauschwert eine vom Produkt getrennte, losgelöste Existenz erhält.*"[56] Diese "losgelöste Existenz" bestimmt nun Marx in den Grundrissen noch als "Zeichen": "*Um also die Ware mit einem Schlag als Tauschwert zu realisieren und ihr die allgemeine Wirkung des Tauschwerts zugeben, reicht der Austausch mit einer besondren Ware nicht aus.*" (Anders gesagt, der Tauschwert muß als Tauschwert eine sinnlich wahrnehmbare, gesellschaftliche Existenz annehmen. Auch aus den "Grundrissen" kann keine prämonetäre Werttheorie abgeleitet werden.) Und Marx setzt fort: "*Sie muß mit einem dritten Ding ausgetauscht werden, das nicht selbst wieder eine besondre Ware ist, sondern das Symbol der Ware als Ware, des Tauschwerts der Ware selbst; das als sage die Arbeitszeit als solche repräsentiert, sage ein Stück Papier oder Leder, welches einen aliquoten Teil Arbeitszeit repräsentiert.*" [57]

Den aufmerksamen LeserInnen wird sicher nicht entgangen sein, daß in den letzten Absätzen ständig von "Repräsentation" des abstrakten Werts durch das allgemeine Äquivalent bzw. durch das Geld die Rede war. Diese Ausdrucksweise stellt eine kleine Konzession an die Konzeption von Heinrich dar. Tatsächlich ist die Frage "Repräsentation" oder "Enthaltensein" der abstrakten Arbeit im Geld der springende Punkt. Doch diese Frage kann nicht nur auf das Geld, sie muß auf die Ware selbst bezogen werden. Wenn Marx davon spricht, die Substanz des Wertes sei die "aufgehäufte" abstrakte Arbeit, Ware sei eine "Gallerte", ein "Kristall"[58] eben dieser abstrakten Arbeit, so können diese Ausdrücke nur gesellschaftlich - metaphorisch verstanden werden. Die abstrakte Arbeit befindet sich ja nicht in der Ware, wie sich Eisenatome in einem Hammer befinden. Heinrich meint nun, wenn ich ihn richtig verstehe, daß sich die Wertgegenständlichkeit der Ware, da es sich um eine rein gesellschaftliche Eigenschaft handle, immer nur repräsentieren lasse. In diesem Zusammenhang kommt folgender Aussage besondere Bedeutung zu: "*Abstrakte Arbeit als gesellschaftliches Verhältnis kann überhaupt nicht verausgabt werden.*"[59] Diesem Satz kann ich voll inhaltlich zustimmen. Verausgabt kann immer nur konkrete Arbeit werden. Diese konkrete Arbeit unterliegt nun sowohl einem Abstraktions- wie einem Bewertungsprozeß. Um als Wertsubstanz (Qualität) zu fungieren, muß gesellschaftlich von ihrer besonderen Form abstrahiert werden, um als Maß (Quantität) fungieren zu können, muß ihre Dauer auf die gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Länge reduziert (oder aufgewertet) werden. Die konkrete Arbeit ist die Bedingung für die abstrakte, aber das Umgekehrte gilt keineswegs, sowohl vorkapitalistische wie sozialistische Produktionsformen kennen die abstrakte Arbeit nicht.

Heinrich argumentiert nun, daß im Geld die Gattungseigenschaft der Ware, nämlich Wertgegenständlichkeit zu besitzen, dingliche Form annimmt. Er schreibt: "*Das Übersinnliche an der Ware, ist nicht der Inhalt der Wertbestimmung, sondern die Form Wert, die spezifische Gegenständlichkeit des Werts. Dieser übersinnliche Teil der Ware erhält im Geld eine sinnliche Existenz. Das Übersinnliche kann aber gar nicht sinnlich existieren, es kann nur vermittels eines sinnlichen Gegenstands bezeichnet werden. Die unmittelbare Existenz des Werts, Wert als solcher ist eine Abstraktion, ein reales Objekt kann diese Abstraktion immer nur repräsentieren.*"[60] Versuchen wir, diese Stelle etwas zu interpretieren. Unter Inhalt der Wertbestimmung versteht Heinrich offenbar die Tatsache, daß es sich bei der Ware um ein Arbeitsprodukt handelt. Der Ausdruck "übersinnlich" stammt von Marx selbst, oftmals bezeichnet er den Wert im Gegensatz zum Gebrauchswert als "übersinnlich". "Übersinnlich" wird synonym für "gesellschaftlich" verwendet. Für die Funktion der Repräsentation ist es nun völlig unwichtig, ob der Gegenstand, welcher als Geld fungiert, nun selbst Wert besitzt oder nicht. Heinrichs Überlegungen haben zweifellos einiges für sich. Sein stärkstes Argument ist wohl der spezifisch gesellschaftliche Charakter des Werts, den sowohl die prämonetäre Werttheorie als auch die physiologische Deutung der abstrakten Arbeit nicht klar erkennen lassen. Dieser "übersinnliche" Charakter des Werts kann im reinen Warentausch nicht dingliche, gesellschaftliche Gestalt annehmen. Ein allgemeines Äquivalent muß nun die Funktion erfüllen, etwas rein Gesellschaftliches zu verkörpern. "*Aber nur die gesellschaftliche Tat*" [61] fixiert ein bestimmtes Ding als allgemeines Äquivalent. Geschichtlich war dies, nicht zufällig aber auch nicht streng logisch notwendig, Gold und Silber. Gegenwärtig wird diese Rolle durch Währungen ohne Eigenwert übernommen, so kann man Heinrichs Ausführungen paraphrasieren.

In einem Punkt kann ich Heinrich freilich nicht zustimmen. Seine Überlegungen bewegen sich letztlich im Umkreis der Marxschen Thesen der "Grundrisse" und der Autor knüpft nicht wirklich an die Wertformanalyse an, obwohl dies durchgängig behauptet wird. Sicher, der Begriff "allgemeines Äquivalent" spielt bei ihm eine herausragende Rolle, doch er benutzt nur das Resultat, nicht die Ableitung. Marx setzt, wie bereits erwähnt, an den Beginn der Wertformanalyse den Ausdruck "x Ware A ist y Ware B wert" und konstatiert: "*Das Geheimnis aller Wertform steckt in dieser einfachen Wertform. Ihre Analyse bietet daher die eigentliche*



Schwierigkeit."[62] Konsequenterweise müßte Heinrich bereits an diesem Punkt Protest anmelden und behaupten, das von Marx genannte Äquivalent muß nicht notwendig eine Ware sein. Hätte Marx also auch an den Anfang seiner Wertformanalyse schreiben können: "x Ware A ist y Gegenstand wert"? Offensichtlich nicht. Denn in diesem Falle würde die ganze Ableitung in sich zusammenfallen, die ja strikt darauf beruht, daß in beiden Waren "*Arbeit gleicher Art*"[63] vergegenständlicht ist.[64] Um die Behauptung zu belegen, seine Auffassung des Geldes würde direkt an der Wertformanalyse anknüpfen, müßte Heinrich unter der Voraussetzung, daß **nicht mit dem Wertausdruck zweier Waren** die Analyse begonnen würde, diese im Sinne von Marx erneut durchführen. Ich halte dies für unmöglich.

Zusammenfassung

Vorweg gilt es einmal klarzustellen, daß sich dieser Artikel im Kontext des ersten Kapitels des "Kapital" bewegt. Dort nimmt Marx die grundlegende Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Arbeit vor.65 Mir ging es darum zu zeigen, daß einige Formulierungen, insbesondere die physiologische Definition der abstrakten Arbeit, die Verausgabung von Muskel, Nerv und Gehirn, zu unsinnigen und widersprüchlichen Konsequenzen führen müssen. Kurz gesagt liquidiert diese Fehldeutung die tiefe Geschichtlichkeit des Marxschen Denkens, sie verwischt die historischen Besonderheiten der sozialen Beziehungen im Kapitalismus und schreibt der Arbeit an sich die geradezu magische Fähigkeit zu, "Wert" zu produzieren. Damit ist der Weg verbaut, im Wert ein gesellschaftliches Verhältnis zu erkennen, und auch kritisieren zu können. Der Abschnitt über das Problem des Warengeldes weist ein wenig aus dem vorliegenden Thema hinaus. Ich habe ihn auch deshalb eingefügt, weil ich mit einer Untugend brechen wollte, die insbesondere für die Arbeiten aus der ehemaligen DDR typisch war. Texte zum Marxschen Werk waren entweder gigantische Paraphrasierungen oder philologische Kleinarbeit, die den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen wollte. Probleme und Fragen, die in den Werken der "Klassiker" nicht gestellt waren, wagte man nicht, eigenständig zu entwickeln. Das Problem der offensichtlich nicht existierenden Geldware wird man nicht bloß durch das "Studium der Klassiker" lösen können. Auch wenn mich die Lösung Heinrichs nicht wirklich überzeugt, so kommt ihm doch das Verdienst zu, hier Pionierarbeit geleistet zu haben.

Weiters ging es mir darum aufzuzeigen, daß diese Unklarheiten für die entstehende ArbeiterInnenbewegung bis in die Phase des Fordismus durchaus funktional waren. Gerade als MarxistInnen können wir Fehldeutungen nicht bloß auf intellektuelles Unvermögen zurückführen, sondern müssen dahinter gesellschaftliche Bedürfnisse erkennen. Sowohl die Sozialdemokratie als auch der sogenannte Reale Sozialismus hatte Interesse, die Arbeit hoch leben zu lassen, und ihr alle möglichen Tugenden anzudichten. Für die Sozialdemokratie vollzog sich unter dem Banner der Arbeitsmoral die Integration in die bürgerliche Gesellschaft, die Machthaber jenseits des eisernen Vorhangs hatten unter schwierigen Bedingungen die Industrialisierung ihrer Länder durchzuführen, bei der sie vor Zwangsmaßnahmen nicht zurückscheuten. Was fügt sich besser in diese Entwicklungen als die These, der Mensch sei als Arbeitender am höchsten Punkt seiner geschichtlichen Bestimmung angelangt und seine Arbeit würde den Wert schlechthin produzieren?

Literatur

Backhaus, Hans-Georg; "Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik", Freiburg 1997
Castoriadis, Cornelius, "Gesellschaft als imaginäre Institution", Frankfurt am Main 1984
- "Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns." In: C. Castoriadis, "Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft", Frankfurt am Main 1983
Heinrich, Michael, "Die Wissenschaft vom Wert", Überarbeitete und erweiterte Neuauflage, Münster 1999
Marx, Karl, "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", Frankfurt am Main - Wien
- "Das Kapital", Band I, Berlin 1965 = MEW 23
- "Das Kapital" Erstauflage, = MEGA II.5
Rubin, Isaak Iljitsch, "Studien zur Marxschen Werttheorie", Frankfurt am Main 1973

Anmerkungen:

1 MEW 23, S. 56
2 MEW 23, S. 51
3 Die Grenznutzentheorie beruht prinzipiell auf der Annahme, daß wir uns bei unseren subjektiven Wertschätzungen an den "Schätzungseinheiten" orientieren. Wobei, und das ist die Pointe, wir den Wert der gesamten Gütermenge nach der "letzten" Schätzungseinheit beurteilen. Zur Klärung ein Beispiel. Besitzen wir etwa fünf Semmeln, so werden wir bereitwillig eine abgeben, falls wir nicht mehr als eine oder zwei essen können, und die Semmeln in wenigen Stunden so und so altbacken sind. Besitzen wir jedoch nur eine Semmel, so werden wir zögern, diese zu teilen, falls wir Hunger haben. Im ersten Fall schätzen wir den Wert der Semmeln nach der "fünften", im zweiten Fall nach der "ersten" Semmel = "Schätzungseinheit" ein. Dieses Beispiel habe nicht ich erfunden, sondern findet sich in ähnlicher Form tatsächlich bei Böhm-Bawerk, und zwar in: Eugen von Böhm-Bawerk, "Grundzüge der Theorie des wirtschaftlichen Güterwerts", London 1886, Seiten 30ff. Dieser Herr ist übrigens auf dem 100-Schilling-Schein abgebildet.
4 In der Regel verzichtet die bürgerliche Ökonomie gegenwärtig überhaupt darauf, den Begriff "Wert" zu definieren. Dieser dunkle Begriff der Klassik wird zumeist als philosophischer Rest und Ballast ausgeschieden. Alle Dinge besitzen schließlich einen Preis, liegen also bereits in abstrakt quantifizierbarer Form (Zahlenform) vor. Und wo Zahlen bereits gegeben sind, läßt es sich dann trefflich mit höherer Mathematik rechnen.
5 MEW 23, S. 52
6 MarxkritikerInnen wie Böhm-Bawerk ließen es sich natürlich nicht nehmen, ihre Kritik am Umstand hochzuziehen, daß es Waren gibt, die kein Arbeitsprodukt darstellen, z.B. Grund und Boden. Daß Marx hunderte Seiten zur Grundrente verfaßte, wird dabei elegant ignoriert. Tatsächlich ist die Tendenz alles in Ware zu verwandeln eine notwendige Konsequenz der kapitalistischen Vergesellschaftung, die von Marx klar erkannt wird. "Dinge, die an und für sich keine Waren sind, z.B. Gewissen, Ehre usw. können ihren Besitzern für Geld feil sein und so durch ihren Preis die Warenform erhalten." MEW 23, S. 117
7 Alle Passagen auf MEW 23, S. 52
8 MEW 23, S. 61
9 MEW 23, S. 58f
10 MEW 23, S. 88
11 Michael Heinrich, "Die Wissenschaft vom Wert", 2. Auflage, Münster 1999, S. 211f
12 Alfred Sohn-Rethel, "Warenform und Denkform" Frankfurt am Main Seite 113. Sohn-Rethel ist in dieser Frage allerdings nicht ganz eindeutig. In "Warenform und Denkform" ist es die Tauschhandlung, in "Geistige und körperliche Arbeit" die Produktion, durch die Arbeit ihren abstrakten Charakter erhält. Dort heißt es: "Anders gesagt, die Warenabstraktion ist Tauschabstraktion, nicht Arbeitsabstraktion. Die Arbeitsabstraktion, welche in der kapitalistischen Warenproduktion in der tat stattfindet, hat, wie wir später (im 3. Teil dieser Schrift) sehen werden, ihren Ort im Produktionsprozeß, nicht im Austauschprozeß." Alfred Sohn-Rethel, "Geistige und körperliche Arbeit" Frankfurt am Main 1973 Seite 79
13 Isaak Iljitsch Rubin, "Studien zur Marxschen Werttheorie", Frankfurt am Main 1973, S. 96
14 Werner Becker, "Kritik der Marxschen Wertlehre", Hamburg 1972, S. 37 Hervorhebung von mir.
15 Die gesellschaftlichen Ursachen für dieses Bedürfnis können hier nicht diskutiert werden.
16 Der anthropologische Arbeitsbegriff findet sich vor allem in den Marxschen Frühschriften. Marx will dort zeigen, daß durch die Bearbeitung der Natur der Mensch historisch seine eigenen "Wesenskräfte" entwickelt hat. Dieser Arbeitsbegriff muß als geschichtsphilosophisches Konzept verstanden werden. Die praktische, sinnlich erfahrbare, "materielle" Bearbeitung der Natur, so Marx, ist die eigentliche Basis der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Das Verhältnis dieses Arbeitsbegriffes, zu den zwei Grundkategorien des Kapitals - konkrete und abstrakte Arbeit - kann in einer Fußnote nicht diskutiert werden. Für ein Verständnis des "Kapitals" erscheint mir der anthropologische Arbeitsbegriff, der sich dort nur noch in Spuren findet, redundant.
17 Das erste Kapitel des "Kapitals" ist in der Erstauflage strenger logisch konzipiert als die späteren Auflagen, in der einige Passagen durchaus im "historischen" Sinne interpretierbar sind.
18 Karl Marx, "Das Kapital" Nachdruck der Erstauflage, S. 6, = MEGA II.5/21
19 MEW 23, S. 53
20 MEW 23, S. 89
21 Die gesellschaftliche Dimension der Nachfrage (bzw. der Produktion) führte manche Autoren dazu, eine zweifache Bestimmung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit bei Marx anzunehmen. Die erste Bestimmung wäre von der technisch notwendigen Produktionszeit abzuleiten, die zweite aus der gesamtgesellschaftlichen zahlungsfähigen Nachfrage. Als Beleg dient meistens folgende Stelle aus dem dritten Band des "Kapitals":

"Z.b. es sei proportionell zuviel Baumwolle produziert, obgleich in diesem Gesamtprodukt von Gewebe zur die unter den gegebenen Bedingungen dafür notwendige Arbeitszeit realisiert. Aber es ist überhaupt zuviel gesellschaftliche Arbeitszeit in diesem besondren Zweig verausgabt; d.h. ein Teil des Produkts ist nutzlos. Das Ganze verkauft sich daher nur, als ob es in der notwendigen Proportion produziert wäre. Diese quantitative Schranke der auf die verschiednen besondren Produktionssphären verwendbaren Quoten der gesellschaftlichen Arbeitszeit ist nur ein weiterentwickelter Ausdruck des Wertgesetzes überhaupt; obgleich die notwendige Arbeitszeit hier einen andren Sinn erhält." (MEW 25, S. 649)

Wie Rubin gezeigt hat, kann davon nicht eine doppelte, also von Kern her verschiedene Bestimmung der gesellschaftlich durchschnittlichen Arbeitszeit abgeleitet werden. Rubin bringt den Standpunkt jener, die von zwei verschiedenen Bestimmungen ausgehen, klar auf den Punkt: "Das bedeutet, daß der Warenwert nicht nur durch die Produktivität der Arbeit bestimmt ist (die das unter gegebenen, durchschnittlich technischen Bedingungen zur Warenproduktion notwendige Arbeitsquantum ausdrückt), sondern durch den Umfang der gesellschaftlichen Bedürfnisse oder der Nachfrage." (Rubin, S. 152) Während Rosdolsky nur von "zwei verschiedenen Stufen" (Roman Rosdolsky, "Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital", Band I, Frankfurt am Main 1974, S. 123) spricht, auf denen Marx das Problem der gesellschaftlich notwendigen Arbeitsmenge behandelt haben soll, tendiert Reichelt offenbar zur Annahme, man müsse von zwei verschiedenen Bestimmungen der notwendigen Arbeitszeit ausgehen, wobei das Verhältnis beider Bestimmungen offen bleibt. Es ist klar, daß "die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit unter doppeltem Aspekt zu betrachten ist", sie "in ihrer konkreten Verausgabung je schon als gesellschaftlich notwendig im doppelten Sinne bestimmt", sie "unter doppeltem Aspekt zu betrachten ist". (Helmut Reichelt, "Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx", Frankfurt am Main, Wien 1970, S. 175ff) Reichelt, ebenso wie Rosdolsky, läßt jedoch die Frage, ob es eine doppelte Bestimmung der durchschnittlich gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit bei Marx gibt, letztlich offen: "Das Problem selbst wird im Kapital ebenfalls nicht abschlußhaft beantwortet,..."; "Daß dieser Begriff (der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit K.R.) unter doppeltem Aspekt zu betrachten ist, hat Marx explizit konstatiert und kommt wiederholt darauf zurück, wenngleich in einer Form, aus der nicht zweifelsfrei zu entnehmen ist, wie die Vermittlung beider Aspekte zu denken ist." (Helmut Reichelt, "Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx", Frankfurt am Main, Wien 1970, Seiten 179, 181)
22 entfällt
23 Hans Georg Backhaus, "Dialektik der Wertform", S. 95, Freiburg 1997
24 MEW 23, S. 87

25 MEW 23, S. 87
26 Michael Heinrich, "Untergang des Kapitalismus? Die "Krisis und die Krise", In Streifzüge 1/1999, S. 2
27 MEW 23, S. 88
28 "Das Imaginäre, von dem ich spreche, ist kein Bild von. Es ist unaufhörliche und (gesellschaftlich-geschichtlich und psychisch) wesentlich indeterminierte Schöpfung von Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede von etwas zugrundeliegen. Was wir Realität und Rationalität nennen, verdankt sich überhaupt erst ihnen." Castoriadis, Cornelius, "Gesellschaft als imaginäre Institution", Frankfurt am Main 1984, S. 12
29 "Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns." In: C. Castoriadis, "Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft", Frankfurt am Main 1983, S. 234
30 Aristoteles, "Nikomachische Ethik", 1133 b 17
31 Cornelius Castoriadis, "Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns" In: Durchs Labyrinth. Seele Vernunft Gesellschaft, Frankfurt am Main 1983, S. 233
32 Cornelius Castoriadis, "Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns" In: Durchs Labyrinth. Seele Vernunft Gesellschaft, Frankfurt am Main 1983, S. 233
33 Letzter Punkt ist ausgesprochen demagogisch; Marx erwartet eindeutig das Erlöschen der Wertproduktion in der nachkapitalistischen Sozialordnung. So schreibt er in den Grundrissen über die sozialistische Produktion: ""Er (der Arbeiter K.R.) hat darum auch kein besondres Produkt auszutauschen. Sein Produkt ist kein Tauschwert." "Grundrisse" S. 88
34 MEW 23, S. 74
35 MEW 23, S. 87f
36 Zitiert nach: Isaak Iljitsch Rubin, "Studien zur Marxschen Werttheorie", Frankfurt am Main 1973, S. 112
37 Zitiert nach: Michael Heinrich, "Die Wissenschaft vom Wert", 2. Auflage, Münster 1999, S. 209
38 "Grundrisse" S. 20
39 MEW 23, S. 87
40 MEW 23, S. 62
41 Ernest Mandel war eine der wichtigsten Personen der 4. Internationale. Mandel war zweifellos ein beendruckender Rhetoriker und Redner. Von seinen analytischen Fähigkeiten war und bin ich persönlich nicht besonders überzeugt. Eine Begründung dieser Behauptung würde allerdings einen eigenen Artikel erfordern.
42 Ernest Mandel, "Marxistische Wirtschaftstheorie", S. 77f, Frankfurt am Main 1970
43 MEW 23, S. 49
44 MEW 23, S. 63
45 Marx verwendet an einer Stelle tatsächliche diese rhetorische Figur: "Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dingen zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert. Unser eigener Verkehr als Warendinge beweist das. Wir beziehn uns nur als Tauschwerte aufeinander." MEW 23, S. 97
46 MEW 23, S. 63
47 MEW 23, S. 63
48 MEW 23, S. 70
49 MEW 23, S. 73
50 Erstauflage, S. 20 = MEGA 5.2/32
51 Erstauflage, S. 21 = MEGA 5.2/33
52 "Mit dem Austritt aus der innern Zirkulationssphäre streift das Geld, die dort aufschießenden Lokalformen von Maßstab der Preise, Münze, Scheidemünze und Wertzeichen, wieder ab und fällt in die ursprüngliche Barrenform der edlen Metalle zurück. ... Erst auf dem Weltmarkt funktioniert das Geld in vollem Umfang als die Ware, deren Naturalform zugleich unmittelbar gesellschaftliche Verwirklichungsform der menschlichen Arbeit in abstracto ist." MEW 23, S. 156
53 Michael Heinrich, "Die Wissenschaft vom Wert", 2. Auflage, Münster 1999, S. 234 Hervorhebungen im Original.
54 "Grundrisse", S. 88
55 Üblicherweise werden diese zwei Formen der Vermittlung mit Kapitalismus und Sozialismus identifiziert. Antonio Negri schlägt jedoch eine andere Interpretation vor. Vereinfacht gesagt hält er die zweite Form, also die gegebene Gemeinschaftlichkeit der Produktion, spätestens in der postfordistischen Phase als gesellschaftlich verwirklicht.
56 "Grundrisse", S. 63 Nach meinem Verständnis müßte es statt "im" "als" lauten.
57 "Grundrisse", S. 63
58 Verg. MEW 23, S. 52
59 Michael Heinrich, "Die Wissenschaft vom Wert", 2. Auflage, Münster 1999, S. 218
60 Michael Heinrich, "Die Wissenschaft vom Wert", 2. Auflage, Münster 1999, S. 235 Hervorhebungen im Original.
61 MEW 23, S. 101
62 MEW 23, S. 63
63 Erstauflage, S. 18 = MEGA 5.2/30
64 Als Beispiel verwendet Marx die Warensorten Leinwand und Rock und analysiert ihre "Warensprache". "Um zu sagen, daß Arbeit in der abstrakten Eigenschaft menschlicher Arbeit ihren eigenen Wert bildet, sagt sie, (die Leinwand K.R.), daß der Rock, soweit er ihr gleichgilt, also Wert ist, aus derselben Arbeit besteht wie die Leinwand." MEW 23, S. 66f
65 Zur Ergänzung möchte ich auf einen Abschnitt in den "Grundrissen" verweisen. Marx verwendet nicht explizit den Begriff abstrakte Arbeit, wohl aber die Ausdrücke "Arbeit überhaupt" "Arbeit sans phrase" und gibt diesen Begriffen folgenden Sinn: In vorkapitalistischen Gesellschaften, so Marx, sei das Individuum mit seiner konkreten Arbeit verwachsen. Im entwikkelten Kapitalismus hingegen, er erwähnt die Vereinigten Staaten Amerikas, verschwinde diese enge Beziehung des Einzelnen mit einer bestimmten Form der Arbeit.

"Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist."
(Marx, Grundrisse, Seite 25)

Durch diese gesellschaftlichen Bedingungen "wird die Abstraktion der Kategorie Arbeit ... erst praktisch wahr." Interessant ist, daß Marx zwar eine gewisse Geltung dieser Abstraktion für vorkapitalistische Gesellschaften nicht kategorisch ausschließt, jedoch darauf beharrt, daß sie "ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb" des Kapitalismus erlangen. Ich zitiere den gesamten Satz: "Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit - eben wegen ihrer Abstraktion - für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebensosehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen." Alle Zitate und Textteile finden sich in: "Grundrisse", S. 25



Marcus Gassner
Die Marxschen Schemata und deren Problematik

1899 veröffentlichte Eduard Bernstein sein Buch "Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie". Dieses Buch war eine Zusammenfassung und Erweiterung von zwei Artikeln aus den Jahren 1897 und 1899, die in der von Karl Kautsky herausgegebenen Zeitschrift "Die Neue Zeit" erschienen waren. Das Buch, oder besser gesagt auch schon die Artikel hatten aus mehreren Gründen recht schnell einen gewissen Stellenwert in der deutschen Sozialdemokratie.

Einerseits war Bernstein lange Zeit ein Freund und Mitarbeiter von Friedrich Engels, andererseits war er der Begründer der revisionistischen[1] Strömung in der SPD, die mit diesem Buch ihren ersten wichtigen theoretischen Ausdruck fand. Auf diesen theoretischen Vorstoß des revisionistischen Flügels der SPD kam natürlich postwendend eine Antwort vom linken Flügel. Schon 1898 attackierte Rosa Luxemburg Bernstein, und formulierte die ersten Züge der Zusammenbruchstheorie. In den folgenden 15 Jahren, in welchen Rosa Luxemburg sich eingehend mit ökonomischen Fragen beschäftigte - sie unterrichtete auch an der SPD Partei Schule in Berlin - sollte aus der anfänglichen Kritik an Bernstein ein in sich geschlossenes Werk entstehen, "Die Akkumulation des Kapitals". Das Buch erschien 1913 und rief einen Wirbelsturm an Kritik hervor. Alle namhaften Proponenten der Arbeiterbewegung distanzierten sich von Luxemburgs Thesen.[2] Zu den Kritikern gehörten also nicht nur die Revisionisten um Bernstein, sondern auch das marxistische Zentrum um Karl Kautsky, die russischen Sozialdemokraten um Lenin und viele mehr. Was war geschehen?

Eduard Bernsteins politische Positionierung hatte mehrere Grundlagen. So setzte 1895 eine lange Boomphase ein, die eine Basis für die Verbesserung der Lebensbedingungen der arbeitenden Massen darstellen konnte. Plötzlich konnte man für graduelle und friedliche Reformen im Kapitalismus eintreten, anstatt ihn zu bekämpfen.

"*Weder lassen sich Zeichen eines ökonomischen Weltkrachs von unerhörter Vehemenz feststellen, noch kann man die inzwischen eingesetzte Geschäftsverbesserung als besonders kurzlebig bezeichnen.*"[3]

Ein weiterer Grund für Bernsteins Position liegt in der imperialistischen Epoche selbst. Für den Kapitalismus war es nun möglich in den imperialistischen Zentren Teilen der Arbeiterklasse Brosamen zufallen zu lassen, um die soziale Lage zu befrieden.

So entstand eine privilegierte Arbeiteraristokratie, die die Basis in der SPD für eine Reformpolitik bilden sollte.

Rosa Luxemburg erkannte früher als alle anderen linken Proponenten, welche Gefahr nicht nur von den Revisionisten, sondern auch vom marxistischen Zentrum ausging. In diesem Sinne richtete sich auch die zentrale Arbeit Luxemburgs, "Die Akkumulation des Kapitals", gegen das dominante marxistische Zentrum, obwohl die Angriffe kodiert und nicht offen ausgetragen wurden. Dies lässt sich sehr leicht am Personenregister erkennen, in welchem Hilferding völlig fehlt, und Karl Kautsky gerade dreimal genannt wird.

Einen direkten Angriff startete Luxemburg jedoch auf Karl Marx, dessen Reproduktionsschemata im Band II des Kapitals aufs schärfste angegriffen wurden. Die energische Art und Weise, wie Rosa Marx hier angriff, konnte selbst von Revisionisten nur schwer überboten werden.

Für sie war klar, dass die Reproduktionsschemata die theoretische Grundlage für den Revisionismus bilden. Aus ihnen lasse sich ja ein im Wesentlichen harmonisches Wachstum der kapitalistischen Produktion herauslesen, was eben gerade die Intention von Kautsky und Co. wäre.

Diese Kritik an den Schemata, und die von Luxemburg formulierte Zusammenbruchstheorie löste die größte Diskussion um den II. Band des Kapitals aus, die es je gegeben hat.[4] Beiträge zu den von Luxemburg formulierten Thesen kamen von Otto Bauer, Anton Pannekoek, Henryk Großmann und Nikolai Bucharin.

In diesem Sinne wird also versucht, auch dem Anspruch gerecht zu werden im Essay die Bucharinschen Kritiken an Rosa Luxemburgs Ansatz aufzuarbeiten. Eines muss in diesem Zusammenhang jedoch schon jetzt vorweggenommen werden. Bucharins Buch, "Der Imperialismus und die Akkumulation des Kapitals" verwendet eine ausgesprochen polemische Sprache und weist teilweise nicht nachvollziehbare Ungereimtheiten in der Auseinadersetzung mit Rosa Luxemburg auf. Dies verwunderte den zeitgenössischen Leser vor allem deshalb, weil Rosa nur wenige Jahre früher faschistischen Mördern zum Opfer gefallen war.

Der Grund für diese Sprachwahl lag wohl in dem Umstand, dass Bucharins Schrift nicht nur dem Interesse der Erkenntnisgewinnung in theoretischen Fragen verpflichtet war, sondern vielmehr auch ein Interesse der Kommunistischen Internationale darin bestand, den noch immer starken Luxemburgismus in der KPD zu brechen. Wie Roman Rosdolsky richtig bemerkte, schien zu diesem Zwecke jedes Mittel, auch unsachliche Polemik, gerechtfertigt.

Biographische Daten zu Rosa Luxemburg:
Rosa Luxemburg wurde 1870 in Zamost, einer Provinzstadt südöstlich von Lublin im galizischen Gebiet Polens geboren. Nachdem sie in Warschau aufgewachsen war, musste sie 1890 nach Zürich ins Exil gehen. Dies waren auch die Jahre der Politisierung, in denen sie half, die polnische Sozialdemokratie (SDKP) aufzubauen. 1898 ging sie nach Deutschland, wo sie als Journalistin und Lehrerin für die SPD tätig war. Während all dieser Jahre gehörte Rosa dem linken Flügel der SPD an, der sich unter anderem gegen den imperialistischen Krieg wandte. In der Folge war sie eine der Begründerinnen des Spartakusbundes und später der KPD. Am 15. Januar 1919 wurde sie von rechten Paramilitärs ermordet.

Der historische Hintergrund der Diskussion um die Marxschen Schemata:

Die ökonomische Krise im Imperialismus:

Wenn wir uns mit den Marxschen Schemata beschäftigen, dann tun wir dies aus zweierlei Gründen. Der erste liegt darin, dass das Problem der Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter vom Krisenphänomen im Kapitalismus nicht zu trennen ist.[5]

Der zweite Grund liegt darin, dass es in der marxistischen Linken gang und gäbe ist, davon auszugehen, dass die Diskussion um die Schemata bei Marx eine rein historische ist.

Vom erkenntnistheoretischen Interesse aus stellt sich die Frage anders. Alle Vorwürfe und Einwände an Rosa Luxemburg haben in der einen oder anderen Frage Recht, und bei den meisten Kritikpunkten würde man sich ohne Zweifel anschließen.

Ein wesentlicher Bestandteil der Luxemburgschen Kritik an Marx[6] wurde von allen Kritikern entweder nicht behandelt, oder mit "Lösungsversuchen" bedacht, die nicht haltbar sind. In dieser Reihenfolge können Rosas Kritiker genannt werden, beginnend bei einem N. Bucharin, über einen Otto Bauer bis hin zu einem Rosdolsky. Alle diese Autoren haben, wenn sie auch wichtige Beiträge zu den Schwächen des Luxemburgschen Textes lieferten, den wesentlichen Kern nicht widerlegt. Die Marxschen Schemata gehen nicht auf und es bleibt ein unabsetzbarer Rest in der II. Abteilung, welcher einem ungehinderten Austausch entgegenarbeitet.

Von all diesen Texten, die zu den Marxschen Schemata geschrieben wurden, hebt sich ein Text besonders ab, jener von Fritz Sternberg, der die Frage in seinem Werk Der Imperialismus[7] ausführlich bearbeitete. Auch wenn Sternberg selbst in einigen wichtigen Fragen nicht nur hinterfragt, sondern sogar verneint werden muss, stellt seine Arbeit eine wesentliche Grundlage für diesen Text dar. In diesem Zusammenhang kann auf sein Werk nicht deutlich genug hingewiesen werden, da zentrale Argumentationsstränge dieses Artikels von ihm entnommen sind.

Einige methodische Vorbemerkungen zur anstehenden Arbeit:

Das Problem, mit dem wir uns in der Folge auseinandersetzen, ist dieses: Ist Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter möglich?[8] Hierbei übernehmen wir die Marxsche Annahme, dass es nur kapitalistische Länder gibt, und in diesen wiederum nur zwei Klassen. Diese Annahme beschreibt natürlich einen reinen Kapitalismus, der so nicht existiert. Die konkrete Fragestellung warf Marx nicht auf. Er ging davon aus, dass die dem Kapitalismus eigentümliche Frage am deutlichsten zu Tage tritt, wenn von nichtkapitalistischen Elementen abstrahiert wird.

Dennoch kann man wohl davon ausgehen, wenn man sich die Schemata in Band II des Kapitals anschaut, dass Marx die Position vertrat, dass ein solcher reiner Kapitalismus permanent wachsen würde, dass die Produktions- und Konsumptionsmittelindustrien sich ständig erweitern würden.

"*Eine methodische Vorbemerkung: Die Frage, ob, und wenn ja, unter welchen Voraussetzungen Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter möglich ist, diese Frage ist eine rein theoretische; es gibt keine Erfahrungsbestände, an denen wir exemplifizieren können. Denn solange Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter stattgefunden hat, geschah gleichzeitig Einbruch in den nicht-kapitalistischen Raum, mochte dieser, wie zum Beginn des Kapitalismus, im eigenen Land liegen - Einbruch des Kapitalismus in den Feudalismus, Beseitigung des gewerblichen Mittelstandes - oder, wie im Hochkapitalismus, identisch sein mit ganzen nicht-kapitalistischen Territorien; d.h. in der Empirie ist das Problem nie in seiner Reinheit gegeben; daher ist von vornherein zu bemerken, dass alle Verweise auf empirische Tatbestände mit größter Vorsicht zu prüfen sind, da diese Tatbestände bereits Momente enthalten, die gemäß den Voraussetzungen unserer Problemstellung ausgeschlossen sind.*"[9]

Nun könnte man natürlich die Frage stellen, ob es nicht müßig ist, ein Problem zu untersuchen, welches so nie aufgetreten ist? Genau das Gegenteil ist hier der Fall, weil nur die Untersuchung des reinen Kapitalismus es uns ermöglicht, die Wucht des kapitalistischen Vorstoßes zu erkennen und zu bestimmen. Roman Rosdolsky hat in seinem Aufsatz[10] einige methodische Fragestellungen aufgeworfen, die bei der Thematisierung der Schemata nicht außer Acht gelassen werden können. In diesem Sinne werden wir uns also zuerst mit der Kritik von Rosdolsky auseinandersetzen, bevor wir uns der eigentlichen Thematik widmen.

Rosa Luxemburg stellt bei ihrer Kritik im Wesentlichen zwei methodische Fragestellungen: "*Sollen die nationalökonomischen Vorgänge vom Gesichtspunkt des Einzelkapitals oder vielmehr von dem des gesellschaftlichen Gesamtkapitals betrachtet werden? Und zweitens: Kann die letztere Betrachtungsweise mit der Abstraktion einer bloß aus Kapitalisten und Arbeitern bestehenden Gesellschaft vereinbart werden?*"[11]

Rosa beantwortet in der Folge die Frage, dass nur Vulgärökonomen in der äußeren Form, in der Oberfläche des Wirtschaftslebens die Quelle der Erkenntnis betrachten können, und dass Marx selbst sich in dieser Frage von jenen Ökonomen unterscheidet, indem er vom Abstrakten ins Konkrete geht.

Im "Kapital" erarbeitet Marx eine Systematik, bei welcher er eben von der reinen Betrachtung des geschichtlichen Prozesses Abstand nimmt, und auf einer abstrakten Ebene einen Fortschritt der Erkenntnis sucht. Wenn Luxemburg dieser Methodik im ersten Band des "Kapitals" noch zustimmt, um sie dann im zweiten wieder zu verwerfen, da nach ihrer Meinung das Problem der "Reproduktion und Zirkulation des gesellschaftlichen Gesamtkapitals" nicht auf dieser Ebene einer "reinen" kapitalistischen Gesellschaft ausgelöst werden kann, so liegt sie grundlegend falsch.[12] In diesem Sinne greift eine Kritik des Genossen Rosdolsky voll und ganz. Denn wenn man die Luxemburgsche Annahme konsequent weiterentwickeln würde, so wäre eben auch der gesamte erste Band des "Kapitals" "blutleere theoretische Fiktion".

"*Was zunächst die Kategorien des Einzelkapitals und des gesellschaftlichen Gesamtkapitals betrifft, so muss zugestanden werden, dass es sich hier tatsächlich um einen vom Gesichtspunkt der Methodologie fundamentalen Unterschied handelt, der Marxens ökonomische Theorie in schärfster Weise von der bürgerlichen und insbesondere von der Vulgärökonomie scheidet. Allein - wird damit in der Tat das Wesentlichste der Marxschen Methode erfasst? Kann behauptet werden, dass dieser Unterschied den Schlüssel zum Verständnis des Marxschen Werkes und*



seines Aufbaues liefert? Gewiss nicht. Was die einzelnen Bände des Kapital methodisch charakterisiert, ist nicht (wie R. Luxemburg meint), dass Marx im ersten sich auf die Analyse des Einzelkapitals beschränkt, und erst im zweiten und dritten Band zur Betrachtung des Kapitals in seinen gesellschaftlichen Zusammenhängen übergeht. Denn schon im ersten Band wird vielfach die Kategorie des Gesamtkapitals jener des Einzelkapitals entgegengestellt, um auf diese Weise höchst wichtige ökonomische Erkenntnisse zu begründen."[13]

Und Rosdolsky fährt richtig fort, indem er darauf verweist, dass der Hauptunterschied darin liegt, dass die ersten zwei Bände nicht über die Analyse des Kapitals im allgemeinen hinausgehen, während im dritten Band diese Grenze überschritten wird.

Roman Rosdolsky schreibt weiter unten in seiner Kritik an Luxemburg, dass die Konfrontierung der Schemata mit der Wirklichkeit entweder zuviel oder gar nichts beweist. Hierin sehen wir jedoch einen wesentlichen Schwachpunkt der Kritik. Es stimmt natürlich einerseits, dass wenn man mit den Schemata den *ungehinderten* Fortgang der Reproduktion beweisen will, man zuviel interpretiert, genauso wie eine Interpretation auf der Ebene eines absoluten Endpunktes eine nicht zulässige Herangehensweise darstellt.

Man kann aus den Schemata aber sehr wohl eine vorhandene Disproportion der beiden Abteilungen erkennen. Mit ihrer Kritik zeigte Rosa Luxemburg, dass der unabsetzbare Rest aus der II Abteilung eine permanente Störung verursacht. Diese Stärke der Kritik Luxemburgs wurde in allen wesentlichen Beiträgen zur Problematik nicht entkräftet. Nicht aufrecht zu erhalten ist jedoch die Sichtweise von Fritz Sternberg:

"*Wir halten ihre Kritik der Marxschen Schemata in allen entscheidenden Punkten für richtig und begründet. Wir sind mit ihr daher der Ansicht, dass der Imperialismus, d.h. der Vorstoß des Kapitalismus in nicht-kapitalistische Territorien, eine immanente Notwendigkeit ist, da der Kapitalismus, wenn er nicht nur die vorherrschende, sondern die alleinherrschende Wirtschaftsform ist, an seinen ökonomischen Widersprüchen in kürzester Frist zugrunde gehen muss.*"[14]

Er sieht nicht, dass der "Rest" aus der zweiten Abteilung ja auch einfach "verfuttert" werden könnte, oder dass sich über Krisen diese Proportionalität lösen ließe.

Marx untersucht im 2. Band zunächst ein Schema der einfachen Reproduktion. In diesem Beispiel wird also die Reproduktion des Kapitals und gleichzeitig das Austauschverhältnis zwischen Produktions- und Konsumptionsmittelindustrien[15] untersucht. Marx nimmt zwei grobe gesellschaftliche Gruppen an, die Produktionsmittelindustrie, die er Abteilung I nennt, und die Konsumptionsmittelindustrie, die er Abteilung II nennt. Da eine einfache Reproduktion angenommen wird, muss das Ergebnis des Austausches jener sein, dass beide Industriegruppen den neuen Wirtschaftsprozess auf derselben Basis beginnen wie den alten.

Eine weitere Aufspaltung in mehr als zwei Gruppen würde an der Untersuchung nichts ändern, da es Marx darum geht, gewisse mathematische Abhängigkeiten zwischen einzelnen Industriegruppen nachzuweisen.

Das Marxsche Schema der einfachen Reproduktion schaut hier folgend aus:

I. in Abteilung I:

Kapital . . .	4.000c + 1.000v =	5.000
Warenprodukt	4.000c + 1.000v + 1.000m =	6.000

II. In Abteilung II:

Kapital . .	2.000c + 500v =	2.500
Warenprodukt	2.000c + 500v + 500m =	3.000

Damit beträgt die jährliche Gesamtproduktion der beiden Abteilungen 9.000 Einheiten. Während wir die Zahlen in der Abteilung I noch willkürlich annehmen können, leiten sich die Zahlen in der

Abteilung II aus denen der I. Abteilung ab. Dies deswegen, da die 1.000m und die 1.000v der Abteilung I die Gestalt von Produktionsmitteln haben, und als solches nicht von den Kapitalisten oder Arbeitern verzehrt werden können. Andererseits ist das konstante Kapital von Abteilung II (2.000c) zunächst in der Gestalt von Konsumptionsmitteln. Es folgt, dass sie gegen Produktionsmittel aus Abteilung I getauscht werden müssen. Die 500m und 500 v der Abteilung II sind schon als Konsumptionsmittel vergegenständlicht, und müssen die Abteilung nicht mehr wechseln.

Hieraus ergibt sich, dass das variable Kapital und der Mehrwert der Abteilung I gleich dem konstanten Kapital der II Abteilung sein muss. Die einzusetzenden Zahlen spielen hier keine Rolle (vI + mI = cII).[16]

Marx geht in seinem Schema davon aus, dass sich das Verhältnis des konstanten Kapitals zum variablen in den Abteilungen I und II wie 4:1 benimmt. Einen Unterschied gibt es noch bei der Annahme, dass das gesamte Kapital, welches in der Abteilung I tätig ist, als doppelt so hoch anzunehmen ist, wie jenes in Abteilung II.

Sternberg versucht in der Folge, hier eine falsche Annahme zu orten, doch dazu später.

Wie schauen nun die schematischen Bedingungen für die Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter aus? Im Kapitalismus können die Kapitalisten aufgrund der Konkurrenz den Mehrwert nicht völlig zur persönlichen Revenue verwenden. Ein Teil des Mehrwertes muss akkumuliert werden. Wenn wir uns dies am Beispiel der einfachen Reproduktion anschauen, so müssten die Kapitalisten der Abteilung I ihren Mehrwert von 1.000m teilen. Ein Teil würde weiterhin zur Revenue verwendet, ein anderer zur Akkumulation.

Es folgt daraus, dass mI (Mehrwert I)zerfällt in einerseits rI, was der Revenue entspricht und aI, welches dem Teil der Akkumulation entspricht. Bei jenem Teil, der die Akkumulation darstellt, müssen wir weiter unterteilen, in 1. jenen Teil, der direkt in Produktionsmittel investiert wird, und 2. jenem Teil der in die neu angestellten Arbeiter investiert wird. Der zur Akkumulation bestimmte Teil des Mehrwertes zerfällt also in aIc (jener Teil der Akkumulation, welcher als konstantes Kapital investiert wird) und aIv (jener Teil der Akkumulation, welcher als variables Kapital investiert wird). Die Frage der Proportion wird hier noch außer Acht gelassen.

Nun zu den Austauschbedingungen der beiden Abteilungen:

Wie bei der einfachen Reproduktion braucht cI die Abteilung nicht zu verlassen. vI und rI müssen jedoch ausgetauscht werden, weil sowohl Kapitalisten wie Arbeiter konsumieren wollen und diese Konsumption nicht mit Produktionsmitteln erfolgen kann. In der Abteilung II muss auch genauso wie in der einfachen Reproduktion das konstante Kapital cII mit der Abteilung I ausgetauscht werden, da es sich ja als Konsumptionsmittel vergegenständlicht. vII und rII werden schon als Konsumptionsmittel vergegenständlicht, was bedeutet, dass sie die Abteilung nicht zu verlassen brauchen. Es bleibt in der Abteilung II nun noch aIIc, der ebenfalls ausgetauscht werden muss. In der Folge stellt sich der auszutauschende Teil folgend dar:

vI +rI + aIv = cII + aIIc[17]

Das heißt also nichts anderes, als dass auf erweiterter Stufenleiter die Austauschsummen der beiden Abteilungen gleich sein müssen. Daraus schließen wir nun wieder, dass cII beim Übergang zur erweiterten Reproduktion um aIIc vergrößert werden muss.

Das Resultat ist wiederum eindeutig, wenn man bedenkt, dass die Kapitalisten in der Abteilung I nur einen Teil des Mehrwertes konsumieren, den anderen aber akkumulieren. So erscheint es als nachvollziehbar, dass Marx auf erweiterter Stufenleiter cII kleiner sein lässt als bei dem Schema der einfachen Reproduktion.[18]

Schema einfacher Reproduktion:

I = 4.000cI + 1.000vI + 1.000 mI = 6.000

II = 2.000 cII + 500 vII + 500 mII = 3.000

Schema erweiterter Reproduktion:

I = 4.000cI + 1.000vI + 1.000 mI = 6.000

II = 1.500 cII + 750 vII + 750 mII = 3.000

Marx nimmt das konstante Kapital von Abteilung II bewusst mit 1500 an, da er davon ausgeht, dass in Abteilung I die Hälfte des Mehrwertes akkumuliert wird. Weiters fällt hier dann noch ins Auge, dass das Verhältnis von konstantem zu variablem Kapital in Abteilung I als 4:1 angenommen wird, in Abteilung II jedoch mit 2:1.

Um mit Marx weiter zu gehen. Er geht nun davon aus, dass die Kapitalisten in Abteilung I den Mehrwert zur Hälfte in persönlicher Revenue verbrauchte und die andere Hälfte akkumulieren lässt.

Jenen Teil des Mehrwertes, der zur Akkumulation bestimmt ist, teilt Marx nun wieder in jenem Verhältnis (4:1), in welchem das Originalkapital in Abteilung I aufgeteilt ist. Aus diesen Festlegungen der Akkumulation in der Abteilung I ergibt sich mathematisch, wie die Akkumulation in Abteilung II von statten geht.

"Und da ergibt sich, dass bei dem von Marx gewählten Zahlenbeispiel die Akkumulation der Abteilung II niemals zu 50% erfolgt, sondern, um die ungestörte Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter zu ermöglichen, müssen die Kapitalisten der Abteilung II

im 1. Jahr akkumulieren 150, verzehren 600

im 2. Jahr akkumulieren 240, verzehren 560

im 3. Jahr akkumulieren 254, verzehren 620

im 4. Jahr akkumulieren 290, verzehren 678

im 5. Jahr akkumulieren 320, verzehren 745

Wenn sie ebenso wie in Abteilung I ihren Mehrwert zu gleichen Teilen zur persönlichen Revenue verwenden wie zur Akkumulation, so ergibt sich ein unabsetzbarer Rest an Konsumptionsmitteln; d.h., in diesem Beispiel sind die schematischen Bedingungen der Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter nur durch eine unmögliche Voraussetzung möglich gemacht: dass in den Konsumptions-Industrien eine völlig andere Akkumulationsrate besteht wie in der Abteilung I."[19]

Marx geht im 2. Band des "Kapitals" nun her, und führt ein zweites Beispiel an, in welchem ein allgemeines Durchschnittsverhältnis des konstanten und variablen Kapitals von 5:1 angenommen wird. Bei diesem Beispiel setzt sich voraus: "schon bedeutende Entwicklung der kapitalistischen Produktion und, dementsprechend, der Produktivkraft der gesellschaftlichen Arbeit; bedeutende, schon vorhergegangene Erweiterung der Produktionsleiter; endlich Entwicklung aller der Umstände, die eine relative Überbevölkerung in der Arbeiterklasse produzieren. Das Jahresprodukt wird sich dann, nach Abrundung der Brüche, verteilen wie folgt:

I = 5.000cI + 1.000vI + 1.000 mI = 7.000

II = 1.430 cII + 285 vII + 285 mII = 2.000

"In dem zweiten Beispiel dagegen wird das Verhältnis vom konstanten zum variablen Kapital in der Abteilung I wie 4:1 war, in der Abteilung II dagegen wie 2:1. In dem zweiten Beispiel dagegen wird das Verhältnis von konstantem zum variablen Kapital in beiden Abteilungen wie 5:1 angenommen. Marx erkauft sich hier den ungehinderten Fortgang der Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter unter gleicher Akkumulationsrate in beiden Abteilungen durch eine Voraussetzung, die in keinster Weise nachgeprüft wird, nämlich, dass in den Produktionsmittel- wie in den Konsumptionsmitteindustrien die gleiche organische Zusammensetzung des Kapitals herrscht. Diese Voraussetzung ist absolut unhaltbar, und jede Betrachtung der Wirklichkeit zeigt uns, dass der Anteil der lebendigen Arbeit in den Produktionsmittelindustrien geriger ist als in den Konsumptionsmittelindustrien."[20]

Dies heißt natürlich nicht, dass einzelne Konsumptionsmittelindustrien eine höhere organische Zusammensetzung haben können wie einzelne Produktionsmittelindustrien, und umgekehrt. Es ist jedoch recht eindeutig, dass in diesem Kapitalismus, mit welchem wir es zu tun haben, die organische Zusammensetzung im Produktionsmittelbereich eine höhere ist als im Konsumptionsmittelbereich.

Nehmen wir nun aber an, dass in der Abteilung II eine niedrigere organische Zusammensetzung des Kapitals herrschen würde, so ergibt sich bei gleicher Akkumulationsrate in beiden Abteilungen ein unabsetzbarer Konsumptionsrest in der Abteilung II. Der Austausch würde sich nur bei ungleicher Akkumulationsrate der Abteilung II reibungslos vollziehen.

Man kann natürlich nicht behaupten, dass in allen Industriezweigen dieselbe Akkumulationsrate existieren würde. Hier gibt es sehr wohl große Unterschiede. Evident ist, dass sich die Akkumulationsrate nicht in bestimmter Proportion zur geringeren organischen Zusammensetzung des Kapitals verringert, und nur unter dieser Voraussetzung ist bei verschiedener organischer Zusammensetzung der einzelnen Industriegruppen ein hundertprozentiger Austausch möglich.

Aber Sternberg geht noch weiter und stellt fest:

"Selbst wenn wir einmal einen Kapitalismus annehmen wollen, in dem die Konsumptionsmittel-Industrie dieselbe organische Zusammensetzung aufweist wie die Produktionsmittel-Industrie, auch dann bleibt bei gleicher Akkumulationsrate ein Konsumptionsrest in der Abteilung II, auch dann ist der völlige Austausch eine Unmöglichkeit."[21]

Nun kommt noch ein weiteres Problem hinzu. Wir haben mit der Voraussetzung gearbeitet, dass trotz 50prozentiger Mehrwertakkumulation die organische Zusammensetzung dieselbe bleibt. Dies ist aber wiederum prinzipiell unmöglich. Das Verteilen

des zur Akkumulation bestimmten Mehrwertes im gleichen Verhältnis auf c und v wie das mit dem Original-Kapital der Fall war widerspricht dem Marxschen System, denn eine ständige Akkumulation hat eine Erhöhung der organischen Zusammensetzung des Kapitals zur Folge. Wenn dies nun aber der Fall ist, so ergeben sich wesentliche Konsequenzen:

"Nehmen wir an, das 2. Marxsche Zahlenbeispiel entspräche der Wirklichkeit, d.h. wir hätten einen Kapitalismus, in dem die Produktionsmittel- und Konsumptionsmittel-Industrien die gleiche organische Zusammensetzung haben, und nehmen wir weiter an, bei 50prozentiger Akkumulationsrate würde der Mehrwert in der Abteilung I zunächst im Verhältnis von 6:1 auf das konstante und variable Kapital verteilt, sodann im Verhältnis von 7:1, 8:1 usw., so ergibt die Durchrechnung dieses Zahlenbeispiels denselben unlöslichen Widerspruch, den wir schon beim ersten Beispiel konstatieren mussten: entweder die Kapitalisten der Abteilung II dürfen nicht 50 Prozent akkumulieren, sie müssen einen größeren Bruchteil des Mehrwertes zur persönlichen Revenue verwenden, oder es bleibt in der Abteilung II ein nicht absetzbarer Konsumptionsrest. Und dieses Resultat ist kein Zufall, sondern ergibt sich mit mathematischer Notwendigkeit."[22]

Schauen wir uns dies noch einmal an. Bei erweiterter Reproduktion fließen aus der Abteilung I in die Abteilung II:

a) der Gegenwert des variablen Kapitals (v1)

b) der Gegenwert der Revenue des Kapitalisten(r1)

c) dem Teil des akkumulierten Mehrwertes, der zur Ernährung der neubeschäftigten Arbeiter führt. (a1v)

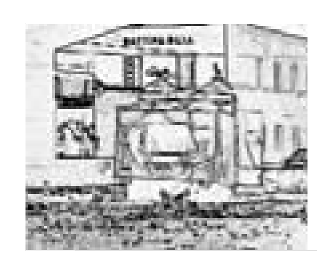
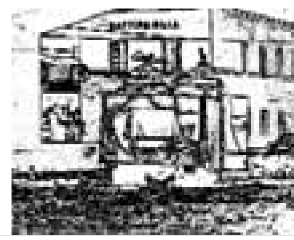
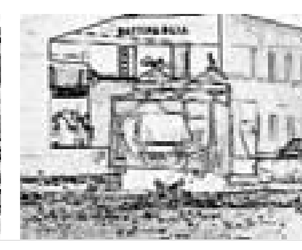
Wenn wir nun die steigende organische Zusammensetzung des Kapitals in Betracht ziehen, so wächst aIc auf Kosten von aIv. Dies wiederum hat zur Folge, dass ein immer geringerer Bruchteil des Mehrwertes die Abteilung I verlassen muss, um gegen Konsumptionsgüter ausgetauscht zu werden. Nun hat aIv aber eine bestimmende Wirkung auf die Höhe des zu akkumulierenden konstanten Kapitals in Abteilung II, und darüber wieder einen Einfluss auf das variable Kapital. Hieraus folgt, dass je geringer aIv wird, desto größer wird der Teil des Mehrwertes in Abteilung II, der nicht zur Akkumulation, sondern zur persönlichen Konsumption bestimmt ist. Dies heißt wiederum nichts anderes, als dass die Absurdität auftritt, dass bei steigender organischer Zusammensetzung des Kapitals ein Austausch zwischen den Abteilungen nur möglich wäre, wenn die Kapitalisten in Abteilung II weniger akkumulieren.

Auf diesen Umstand hat Rosa Luxemburg hingewiesen (Die Akkumulation: S. 309/310).

Kritik an Luxemburg:

Die Kritiker Luxemburgs haben sich davor gehütet, diesen stärksten Punkt ihrer Position anzugreifen. In der Literatur beschäftigt sich im wesentlichen nur Otto Bauer mit der Tendenz zur immer höheren organischen Zusammensetzung des Kapitals. Bauers Schema ist aber nun wirklich alles andere als brauchbar. Es bestätigt nur, was die theoretische Analyse schon erarbeitet hat. Wenn man annimmt, dass in beiden Abteilungen von vornherein eine verschieden hohe organische Zusammensetzung herrscht, wobei die Akkumulationsrate in beiden Abteilungen dieselbe ist, dann ergibt sich, dass in der Abteilung II ein nicht absetzbarer Rest bleibt. Dies bemerkt natürlich auch Otto Bauer, und er lässt in seinem Beispiel die Kapitalisten der Abteilung II diesen Rest einfach in der Abteilung I anlegen, und merkt dabei nicht, dass er damit die Marxsche Methode auf den Kopf stellt, denn die geht ja gerade davon aus, dass nur mittels des Austausches unter den Abteilungen ein Absatz der Warenwerte möglich ist. Roman Rosdolsky bringt dies ebenfalls auf den Punkt, wenn er schreibt:

"Die Übertragung des Kapitals in sachlicher Form kann uns aber über die von Rosa Luxemburg hervorgehobene Schwierigkeit nicht hinweghelfen. Ebensowenig aber die Übertragung des Kapitals in Geldform, die dem Bauerschen Verfahren zugrunde liegt - wie sehr sie auch der tagtäglichen Praxis der Kapitalisten entspricht. Denn diese Übertragung wurde und wird von ihnen seit jeher ohne jegliche Rücksicht auf die durch den technischen Fortschritt verursachten Verschiebungen praktiziert. Es besteht also methodologisch gar kein Grund, sie erst da in Betracht zu ziehen, wo die Gleichgewichtsformel der erweiterten Reproduktion zu versagen scheint, also erst, wenn es



sich um die durch die Steigerung der organischen Zusammensetzung des Kapitals entstehenden Schwierigkeiten der Realisierung handelt! Denn warum hat nicht Marx selbst zu dem von Otto Bauer anempfohlenen Mittel der Kapitalübertragung Zuflucht genommen, anstatt Schemata mit so komplizierten quantitativen Verhältnissen beider Abteilungen aufzustellen? Die Antwort ist einfach: eben weil er durch diese Schemata zeigen wollte, wie die Antinomie von Gebrauchswert und Tauschwert auf gesellschaftlicher Ebene gelöst werden kann und wird."[23]

Wenn man nun aber "Reste" zwischen den Abteilungen einfach verschieben könnte, so wären die ganzen Schemata sinnlos. Was hier übersehen wird ist, dass die Reste ja in Sachgestalt präsent sind und nicht einfach übertragen werden können. Fritz Sternberg bringt dies in seinem Beispiel auf den Punkt, wenn er sagt, dass Kerzen nun mal nicht als Maschinen zu verwenden sind.

Nikolai Bucharin:

In diesem Zusammenhang konnte man eigentlich auch auf N. Bucharins Kritik gespannt sein, der Rosa Luxemburg in seinem Imperialismusbüchlein großen Raum widmete. Doch zur Enttäuschung muss man feststellen, dass sich auch Bucharin aus der Affäre zieht.

Insgesamt kritisiert Bucharin Luxemburg an vielen Schwachstellen, wo er mit seiner Kritik auch richtig liegt und man ihm nur beipflichten kann. In der wesentlichen Frage der Schemata hat er die entscheidende Frage aber einfach übersehen, oder nicht sehen wollen.

"*Denn bei der rein algebraischen Darstellung, d.h., wenn ich in beiden Abteilungen lediglich c und v schreibe, bleibt der Tatbestand unberücksichtigt, dass das Verhältnis von c zu v in der Abteilung I ein anderes ist als in der Abteilung II, und bleibt weiter der Tatbestand unberücksichtigt,, dass bei neuer Akkumulation sich das Verhältnis von c zu v zugunsten von c verschiebt. Die Logik der Arithmetik verdunkelt also nicht die grundlegenden Fragen, im Gegenteil: nur arithmetisch lassen sich die entscheidenden Probleme darlegen, die sich aus der Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter ergeben, und Bucharin wäre um so eher zu einer arithmetischen Darlegung verpflichtet gewesen, als er ja nicht nur das Buch von Rosa Luxemburg kannte, sondern auch ihre Antikritik an Otto Bauers Lösungsversuch, der eben an der Arithmetik scheiterte.*"[24]

In diesem Punkt kann man Fritz Sternberg nur Recht geben, da er die fundamentale Schwäche des Bucharinschen Büchleins aufdeckt. Die Frage, die sich für uns nun ergibt, ist jedoch: Was wurde durch die Kritik an den Marxschen Schemata bewiesen? Gerade diese Frage unterscheidet unsere Position ja von der die Rosa in ihren Schlussfolgerungen bezieht.

Biographische Daten zu N.I. Bucharin:

Nikolai Ivanovich Bucharin wurde 1888 als Sohn eines Lehrers in Moskau geboren. Er schloss sich bereits 1906 den Bolschewiki an, als er noch Student an der Moskauer Universität war. Nach mehrmaligen Verhaftungen ging er 1911 ins Exil, wo er 1912 erstmals Lenin in Wien traf.

Während des Jahres 1917 spielte er eine führende Rolle bei der Machteroberung in Moskau. Auf dem VI. Parteitag der SDAPR (B) (Juli/August 1917) wurde er erstmals ins Zentralkomitee der Partei gewählt, dem er bis 1933 angehörte.

Nach der Revolution bekleidete Bucharin viele Positionen, so die des Chefredakteurs der Prawda (bis 1929). Ab 1924 war er auch Mitglied des Politbüros des ZK. Weiters gehörte Bucharin viele Jahre zur Führung der Kommunistischen Internationale und war Mitglied der Akademie der Wissenschaften.

Im Februar/März Plenum des Jahres 1937 des ZK wurde Bucharin wegen antisowjetischer Tätigkeit aus der Partei ausgeschlossen. Im Schauprozess des Jahres 1938 wurde er zum Tod durch Erschießen verurteilt. Die Strafe wurde zwei Tage nach Urteilsverkündung vollstreckt.

Was Beweisen die Schemata und was beweisen sie nicht:

Wenn wir nun zusammenfassen, so hat die Kritik an den Schemata bewiesen, dass in einem reinen Kapitalismus bei gleicher Akkumulationsrate beider Abteilungen infolge der Tendenz zu einer immer höheren Akkumulationsrate ein völliger Austausch beider Abteilungen nicht möglich ist, dass es in der Abteilung II einen nicht absetzbaren Konsumptionsrest gibt. Dies wiederum zeigt, dass im heutigen Kapitalismus Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter (im Sinne dessen, dass ein völliger Austausch beider Abteilungen stattfindet) nur bedingt möglich ist, dass es die Notwendigkeit des imperialistischen Vorstoßes gibt. Denn wenn auch der nicht absetzbare Rest aus der Abteilung II einen Absatz finden soll, so bedarf es laut den Schemata eines nicht kapitalistischen Raumes, in welchem sich dieser vergegenständlichen kann.

Wenn nun Rosa Luxemburg aus den Schemata herauslesen will, dass eine Reproduktion auf

erweiterter Stufenleiter in einem reinen Kapitalismus überhaupt unmöglich wäre, so liegt sie grundlegend falsch. Genauso wie Otto Bauer und andere Protagonisten der II. Internationale falsch lagen, als sie versuchten, mittels der Schemata einen "ungehindertern" Fortgang kapitalistischer Produktion abzuleiten. Doch dazu später.

Wir wollen uns zunächst mit dem Ansatz von Fritz Sternberg auseinandersetzen.

"*Was ist durch die Kritik der Marxschen Schemata bewiesen worden? Nicht mehr und auch nicht weniger, als dass im reinen Kapitalismus bei gleicher Akkumulationsrate beider Abteilungen infolge der Tendenz zu einer immer höheren organischen Zusammensetzung des Kapitals ein völliger Austausch zwischen beiden Abteilungen unmöglich ist, dass in der II. Abteilung ein unabsetzbarer Konsumptionsrest besteht.*

Das zeigt also, dass in dem heutigen privatwirtschaftlichen Kapitalismus Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter unmöglich ist, zeigt damit die immanente Notwendigkeit des imperialistischen Vorstoßes. Stellen wir uns dagegen einen Staatskapitalismus in Form eines Generalkartells vor, so ist für diesen der imperialistische Vorstoß, um der permanenten Krise zu entgehen, nicht notwendig."[25]

Denn vom Standpunkt ausgehend, dass ja nur ein geringer Teil des Mehrwertes aus der II. Abteilung nicht absetzbar ist, kann man diesen ja einfach vernichten, oder verfüttern.[26] In diesem Sinne wäre dann auch hier eine Brücke geschlagen zu Bucharins Staatskapitalismus, der sich im Wesentlichen ja krisenfrei darstellt.[27]

Diese Frage, ob nur ein geringer Teil des Mehrwertes nicht realisiert werden kann, oder aber ob die gesamte akkumulierte Mehrwertmasse in "nichtkapitalistischen" Sphären abgesetzt werden muss, ist von entscheidender Bedeutung. Einerseits erklärt uns das Vorhandensein eines nicht absetzbaren Restes die Wucht des imperialistischen Vorstoßes und damit natürlich in der Folge auch das Tempo der kapitalistischen Entwicklung und die Wahrscheinlichkeit der imperialistischen Kriege.

Produktion um der Produktion Willen?

Der kapitalisierte Teil des Mehrwertes kommt in Gestalt von zuschüssigen Produktionsmitteln und Lebensmitteln der Arbeiter zur Welt. Beide dienen dazu, die Produktion in beiden Abteilungen zu steigern. Die Frage, die sich daraus ergibt, ist: für wen findet diese fortschreitende Steigerung der Produktion statt?

Luxemburg sieht das Problem folgend: "Die persönliche Konsumption der Kapitalisten fällt unter den Gesichtspunkt der einfachen Reproduktion. Es fragt sich vielmehr: für wen produzieren die Kapitalisten, wenn und soweit sie nicht selbst konsumieren, sondern entsagen, d.h. akkumulieren?"

Die wachsende Konsumption der Kapitalisten kann, laut Luxemburg, nicht Zweck der Akkumulation sein. Auch kann ein immer größeres Heer von Arbeitern nicht der Zweck der Kapitalakkumulation sein.

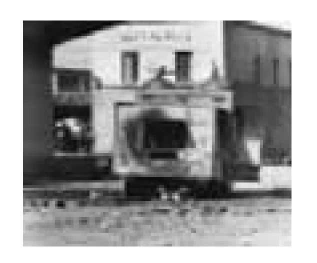
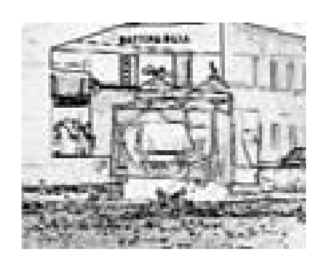
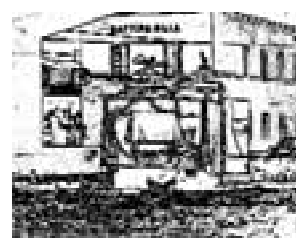
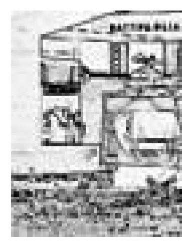
Wer realisiert also den ständig wachsenden Mehrwert?

Die Schemata antworten eindeutig und sagen: die Kapitalisten. Und auf die Frage, was sie mit dem ständig wachsenden Mehrwert tun, antworten die Schemata: sie gebrauchen ihn um die Produktion zu erweitern.

Luxemburg schließt daraus, dass die Kapitalisten Fanatiker der Produktionserweiterung um der Produktion willen sind, und so kommt es zum "leeren Luftraum", in welchem nicht mehr Kapitalakkumulation, sondern wachsende Produktion von Produktionsmitteln ohne jeden Zweck stattfindet.

In ihren Ausführungen sind Luxemburg fundamentale Fehler unterlaufen. Die Schemata geben eine völlig ausreichende Antwort auf die Frage weshalb die Kapitalisten produzieren. Sie tun es, weil sich die Mehrwertmasse erhöht und weil sich ihr persönlicher Konsum von Jahr zu Jahr erhöht.

Die Behauptung, dass die Kapitalisten Fanatiker der Produktion um der Produktion willen sind, ist deshalb absurd. Denn wenn wir von dem unabsetzbaren Konsumptionsrest in Abteilung II absehen,

dann produzieren die Kapitalisten aus demselben Grund, weshalb jeder einzelne Kapitalist produziert.

Und auch die Frage des Erhaltes eines immer größeren Heeres von Arbeitern ist sinnlos. Natürlich ist sie nicht Zweck der Kapitalakkumulation, sie ist aber deren Voraussetzung. Alles in allem kann man also sagen, dass die Kapitalisten akkumulieren um der Akkumulation willen. Zuwiderhandeln wird bekanntlich mit dem Untergang gestraft.

Zusammenfassung und Ausblick

Der eine oder andere Leser mag sich fragen, welchen Wert eine Auseinandersetzung mit dieser Frage hat. Wenn nun die hier dargestellten Thesen richtig sind, so hat der nicht absetzbare Rest eine zentrale Bedeutung beim Verständnis von mehrheitlich staatskapitalistischen Ökonomien (z.B. China) und deren inneren Widersprüche. Weiters bieten die hier dargestellten Thesen eine Erklärungsgrundlage für die Härte des imperialistischen Vorstoßes (Osteuropa und China). Aber nicht nur bei den staatskapitalistischen Formationen bieten die hier dargelegten Thesen eine Erklärungsgrundlage. Für die privatkapitalistischen Staaten stellte und stellt sich die Frage des Absatzes der "Reste" ja ebenso. Was in der EU mit diesen Resten passiert sieht man Anhand der Lebensmittel (Milch, Butter, Fleisch,...) die vernichtet oder totgelagert werden, weil sie nicht absetzbar sind. Wenn man nun von den theoretischen Überlegungen zur konkreten Situation übergeht, bietet sich die Möglichkeit, die ablaufenden Veränderungen und deren Auswirkungen seit 1989 zu verstehen.

Die Schlüsse zu denen man kommen muss, wenn man auf dieser Grundlage arbeitet sind diametral entgegengesetzt zu jenen eines Robert Kurz, der von einer Endkrise ausgeht.

Man erkennt, dass der Zusammenbruch der ehemaligen stalinistischen Staaten durch ihre Absatzmöglichkeiten u.a. einerseits dem Kapital erlaubte die Profitrate zu steigern und andererseits kann man den längsten Boom der US Geschichte

1 Mit Revisionismus ist hier eine politische (historische) Strömung gemeint, die hinter errungene Positionen zurückfällt und wesentliche Thesen des Marxismus revidiert. Als Grundlage des Revisionismus diente der durch den Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Monopolkapitalismus geschaffene Mehrprofit, der es erlaubte, Teile der Arbeiterklasse für das System zu kaufen.

2 Eine Ausnahme bildeten nur Julian Marchlewski und Franz Mehring, welche eine positive Rezension an das sozialdemokratische Pressebüro gegeben hatte.

3 Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Hamburg 1970, S. 99, zitiert nach Martin Jakob, Marxismus Nummer 7

4 "Die wichtigste Kontroverse, die in der Geschichte der marxistischen Theorie und der internationalen Arbeiterbewegung im Zusammenhang mit dem zweiten Band des Kapitals entstand, wurde durch Rosa Luxemburgs Kritik der Marxschen Reproduktionsschemata in ihrem Werk Die Akkumulation des Kapitals ausgelöst. In dieser Diskussion wurden alle wichtigen Fragen einbezogen: Marx` Krisentheorie, die historischen Grenzen der kapitalistischen Produktionsweise (die so genannte Zusammenbruchstheorie) und der Ursprung sowie die Funktionen von Kolonialismus, Militarismus und Krieg in der imperialistischen Epoche." (E. Mandel: kontroversen ums Kapital, Dietz Berlin, S.174)

5 "Das Problem der Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter ist im Kapitalismus vom Krisenphänomen nicht zu trennen. Selbstverständlich ist, dass erst im Gefolge der erweiterten Produktion die Krise auftritt. Wenn einfache Reproduktion stattfindet - wie es jahrhundertelang in vorkapitalistischen Wirtschaftsordnungen der Fall war, in Ägypten wie in Indien, in China wie in Europa im Mittelalter -, d.h. wenn die Mehrarbeit in die persönliche Konsumption der Herrenklasse aufgeht, ist die Krise, die dem Kapitalismus spezifisch ist, unmöglich." Fritz Sternberg: Der Imperialismus, S. 84/85, Verlag Neue Kritik

6 Wir werden in diesem Text die Luxemburgschen Fragestellungen zu den Schemata, und hier im speziellen die von Marx verwendeten unterschiedlichen Verhältnisse anschauen und versuchen zu zeigen, dass ihre Kritik hier berechtigt war.

7 Fritz Sternberg, Der Imperialismus, Verlag Neue Kritik, Frankfurt, 1971

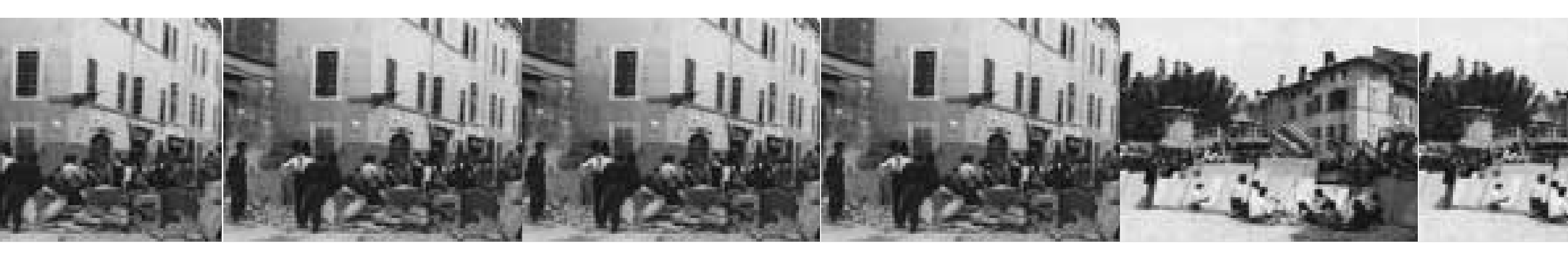
8 Mit Reproduktion wird die stetige Wiederholung der Prozesse der Produktion gemeint. "Welches immer die gesellschaftliche Form des Produktionsprozesses, er muss kontinuierlich sein oder periodisch stets von neuem dieselben Stadien durchlaufen. Sowenig eine Gesellschaft aufhören kann zu konsumieren, so wenig kann sie aufhören zu produzieren. In einem stetigen Zusammenhang und dem beständigen Fluss seiner Erneuerung betrachtet, ist jeder gesellschaftliche Produktionsprozess daher zugleich Reproduktionsprozess" (MEW, Bd. 23, S. 591)

9 Fritz Sternberg: Der Imperialismus, S. 86/87, Verlag Neue Kritik

10 vgl. hierzu Roman Rosdolsky: Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital, Bd. 1, S. 86ff, Europäische Verlagsanstalt

11 ebd., S. 86

12 R. Luxemburg: " Die theoretische Annahme einer lediglich aus Kapitalisten und Arbeitern bestehenden Gesellschaft, die an sich für bestimmte Zwecke der Untersuchung - so im ersten Band des Kapital, bei der Analyse des Einzelkapitals und seiner Ausbeutungspraktiken in der Fabrik - vollkommen berechtigt und am Platze ist, schien mir unangebracht und störend, wo es sich um



die Akkumulation des gesellschaftlichen Gesamtkapitals handelt."

13 Roman Rosdolsky ebd., S. 88/89

14 Fritz Sternberg: Der Imperialismus, S. 87/88, Verlag Neue Kritik

15 Eine interessante Überlegung wäre, ob Marx diese Unterscheidung rein auf der Ebene des Gebrauchswertes sah, oder ob mit dieser Unterscheidung nicht auch eine Klassenunterscheidung einhergeht.

16 Marx schreibt hierzu im Kapital folgendes: "Wir haben ebenso gesehen, dass bei dem Umsatz von Iv gegen entsprechenden Wertbetrag von IIc zwar für IIc schließlich Ersatz von Ware II durch gleichen Wertbetrag von Ware I stattfindet, daß also seitens des Gesamtkapitalisten II hier Verkauf der eignen Ware nachträglich sich ergänzt durch Kauf von Ware I zum selben Wertbetrag. Dieser Ersatz findet statt; es findet aber nicht statt ein Austausch seitens der Kapitalisten I und II in diesem Umsatz ihrer wechselseitigen Waren. IIc verkauft seine Ware an die Arbeiterklasse von I, diese tritt ihm einseitig als Warenkäufer, es tritt ihr einseitig als Warenverkäufer gegenüber; mit dem hierdurch gelösten Geld tritt IIc einseitig als Warenkäufer dem Gesamtkapitalisten I gegenüber, dieser ihm bis zum Betrag von Iv einseitig als Warenverkäufer. Nur durch diesen Warenverkauf reproduziert I schließlich sein variables Kapital wieder in Form von Geldkapital. Tritt das Kapital von I dem von II einseitig als Warenverkäufer bis zum Betrag von Iv gegenüber, so seiner Arbeiterklasse gegenüber als Warenkäufer im Ankauf ihrer Arbeitskraft; und tritt die Arbeiterklasse I dem Kapitalisten II einseitig als Warenkäufer gegenüber (nämlich als Käufer von Lebensmitteln), so dem Kapitalisten I einseitig als Warenverkäufer, nämlich als Verkäufer ihrer Arbeitskraft."
(MEW, Bd. 24, S.491)

17 Getauscht werden muss also der variable Teil des Kapitals aus Abteilung I sowie die Revenue und der variable Teil des zu akkumulierenden. Das variable Kapital (das sind ja wir) kann sich nicht von Maschinen reproduzieren. Ein Austausch mit der Konsumptionsmittelindustrie leuchtet also ein. Ebenso verhält es sich mit der Revenue der Kapitalisten.

18Und Marx beschreibt hier: "Im Austausch von I(v+m) mit IIc finden also verschiedne Fälle statt. Bei der einfachen Reproduktion müssen beide gleich sein und einander ersetzen, da sonst, wie oben gesehen, die einfache Reproduktion nicht ohne Störung vor sich gehen kann.

Bei der Akkumulation kommt vor allem die Akkumulationsrate in Betracht. In den bisherigen Fällen nahmen wir an, dass die Akkumulationsrate in I = 1/2m I war und ebenfalls, dass sie in den verschiednen Jahren konstant blieb. Wir ließen nur die Proportion wechseln, nach welcher dies akkumulierte Kapital sich in variables und konstantes teilt. Dabei ergaben sich drei Fälle:

1. I(v+m/2) = IIc, welches also kleiner ist als I(v+m). Dies muss es immer sein, sonst akkumulierte I nicht.
2. I(v+m/2) ist größer als IIc. In diesem Fall wird der Ersatz dadurch bewirkt, dass zu IIc ein entsprechender Teil von IIm hinzugefügt wird, so dass diese Summe = I(v+m/2). Hier ist der Umsatz für II nicht einfache Reproduktion seines konstanten Kapitals, sondern schon Akkumulation, Vermehrung desselben um den Teil seines Mehrprodukts, den es austauscht gegen Produktionsmittel I; diese Vermehrung schließt zugleich ein, dass II außerdem sein variables Kapital aus seinem eignen Mehrprodukt entsprechend vergrößert.
3. I(v+m/2) ist kleiner als IIc. In diesem Fall hat II durch den Umsatz sein konstantes Kapital nicht vollständig reproduziert, muss also das Defizit durch Kauf von I ersetzen. Dies ernötigt aber keine weitre Akkumulation von variablem Kapital II, da sein konstantes Kapital der Größe nach durch diese Operation erst vollständig reproduziert wird. Andrerseits hat durch diesen Umsatz der Teil der Kapitalisten von I, der nur zusätzliches Geldkapital aufhäuft, schon einen Teil dieser Sorte Akkumulation vollbracht.

Die Voraussetzung der einfachen Reproduktion, dass I(v+m) = IIc sei, ist nicht nur unverträglich mit der kapitalistischen Produktion, was übrigens nicht ausschließt, dass im industriellen Zyklus von 10-11 Jahren ein Jahr oft geringre Gesamtproduktion hat als das vorhergehende, also nicht einmal einfache Reproduktion stattfindet im Verhältnis zum vorhergehenden Jahr. Sondern auch, bei dem natürlichen jährlichen Wachstum der Bevölkerung könnte einfache Reproduktion nur insofern stattfinden, als von den 1500, die den Gesamtmehrwert repräsentieren, eine entsprechend größre Zahl unproduktiver Dienstleute mitzehrten. Akkumulation von Kapital, also wirkliche kapitalistische Produktion, wäre dagegen hierbei unmöglich. Die Tatsache der kapitalistischen Akkumulation schließt demnach aus, dass IIc = I(v+m). Dennoch könnte selbst bei kapitalistischer Akkumulation der Fall eintreten, dass, infolge des Gangs der in der frühern Reihe von Produktionsperioden vollzognen Akkumulationsprozesse, IIc nicht nur gleich, sondern selbst größer würde als I(v+m). Dies wäre eine Überproduktion in II und nur auszugleichen durch einen großen Krach, infolgedessen Kapital von II auf I sich übertrüge. - Es ändert auch nichts an dem Verhältnis von I(v+m) zu IIc, wenn ein Teil des konstanten Kapitals von II sich selbst reproduziert, wie z.B. in der Agrikultur die Anwendung von selbst erzeugtem Samen. Dieser Teil von IIc kommt mit Bezug auf den Umsatz zwischen I und II ebensowenig in Betracht, wie Ic dabei in Betracht kommt. Es ändert auch nichts an der Sache, wenn ein Teil der Produkte von II seinerseits fähig ist, als Produktionsmittel in I einzugehen. Sie werden gedeckt durch einen Teil der von I gelieferten Produktionsmittel, und dieser Teil ist von vornherein auf beiden Seiten in Abzug zu bringen, wenn wir den Austausch zwischen den beiden großen Klassen der gesellschaftlichen Produktion, den Produzenten von Produktionsmitteln und den Produzenten von Konsumtionsmitteln, rein und ungetrübt untersuchen wollen.

Also bei kapitalistischer Produktion kann I(v+m) nicht gleich IIc sein, oder beide können sich nicht im Umsatz gegeneinander dekken. Dagegen kann, wenn Im/x der Teil von Im, ist, der als Revenue von den Kapitalisten I ausgegeben wird, I(v + m/x) gleich, größer oder kleiner sein als IIc; I(v + m/x) muss aber immer kleiner sein als II(c+m), und zwar um so viel kleiner als der Teil von IIm, den die Kapitalistenklasse II unter allen Umständen selbst verzehren muss."(MEW, Bd. 24, S. 525/526)

19 Fritz Sternberg: Der Imperialismus, S. 94, Verlag Neue Kritik

20 Ebd., S. 95

21 Ebd., S. 96

22 Ebd., S. 97

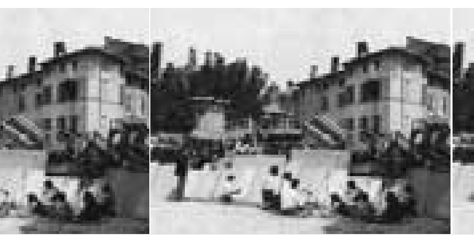
23 Roman Rosdolsky: Zur Entstehungsgeschichte des Kapital, EVA Main - Köln 1974, Band III, S. 589

24 Fritz Sternberg: Der Imperialismus, S. 100/101, Verlag Neue Kritik

25 ebd., S. 101

26 Mit diesem Verständnis ließen sich in der Folge auch einige Vorgänge der jüngeren ökonomischen Geschichte erklären, auf die aber aufgrund eines methodischen Aufbaus des Artikels erst später eingegangen wird.

27 "Die Volkswirtschaft verwandelt sich in einen einzigen gewaltigen kombinierten Trust, dessen Teilhaber die Finanzgruppen und der Staat sind. Solche Bindungen nennen wir staatskapitalistische Trusts" N. Bucharin: Imperialismus und Weltwirtschaft, Verlag für Literatur und Politik, Wien/Berlin, 1929, S. 131





Martin Birkner
Der schmale Grat

Anmerkungen zu Geschichte und möglicher Zukunft zweier methodologischer Stränge der Marx-Interpretation am Beispiel von Michael Heinrich´s “Die Wissenschaft vom Wert”.

Durch das Erlahmen marxistischer Theoriebildung in den 80er Jahren ist es in Zeiten wie diesen notwendig, sich der Geschichte verschiedener (Weiter)Entwicklungen des Marxismus zu erinnern; einerseits um Fehlentwicklungen nicht zu wiederholen, andererseits um das Rad nicht ein zweites Mal zu erfinden.

A Die zwei Stränge

Die Ausgangshypothese ist, dass seit den 60er-Jahren in der Marx-Rezeption im Großen und Ganzen zwei einander ausschließende Interpretationsstränge existieren, welche - unreflektiert aber doch - zentrale Auswirkungen auf heutige Interpretation und Weiterentwicklung der Marxschen Theorie nach sich ziehen. Der Grund für meine Auseinandersetzung mit dieser Thematik ist, dass, aufgrund der nichtreflektierten Unvereinbarkeit der zwei Stränge, die marxistische Theoriebildung eigentlich vorwärts bringende Diskussionen immer wieder auf diese “unsichtbare” Grenze stoßen und somit im Sand verlaufen. Als Beispiel sei hier die Diskussion zwischen Michael Heinrich und Vertretern der “Krisis”-Gruppe genannt, auf deren konkreten Inhalt noch genauer eingegangen wird. Anhand Michael Heinrich´s “Die Wissenschaft vom Wert” soll ein theoretischer (wenn auch teilweise impliziter) Strang genauer herausgearbeitet und anschließend auf zentrale Probleme der Abgrenzung zur “gegnerischen” Linie untersucht werden. Diese Bestandteile der “Demarkationslinie” (Althusser mit Lenin) betreffen elementare Aspekte marxistischen Methodenverständnisses, wie die Frage nach dem Theorie/Praxis-Verhältnis, die Rolle des Subjekts in der Geschichte oder die Frage nach der Trennung von Ideologie und Wissenschaft.

Zum besseren Verständnis der Ausgangshypothese sollen hier die zwei diametral entgegengesetzten “Idealpositionen” kurz beschrieben werden:

a) Die theoretische Entwicklung von Karl Marx ist eine stringente, stetig nach “oben” weisende Linie im klassisch teleologischen Sinne. Die Erkenntnisse des “jungen” Marx werden ständig - auf “höherer” Ebene - in die späteren Werke integriert bzw. “aufgehoben”. Dies wäre die klassisch hegelianische Interpretation, die auch eine anthropologische Grundkonstante “Wesen” und die damit verbundene Entfremdungstheorie von den frühen in die Spätwerke Marxens projiziert. Auf politischer Ebene bedeutet dies: das Proletariat ist laut marxistisch-wissenschaftlicher Analyse “revolutionäres Subjekt” und muss lediglich seine “historische Mission” erfüllen. Die quasi naturgesetzliche Entwicklung der kapitalistischen Ökonomie führt mehr oder weniger automatisch zu einer Zuspitzung der gesellschaftlichen Widersprüche,

welche in der sozialistischen Revolution gipfeln. Im Folgenden wird diese Linie als "klassische" bezeichnet werden.

b) Die "strukturale" Linie: Der junge Marx steht gänzlich auf dem Boden der Feuerbachschen Wesensphilosophie. 1845 - mit Erscheinen der "*Deutschen Ideologie*" - bricht Marx mit der Wesensphilosophie (und spätestens dann auch "mit Hegel") und begründet das Feld einer neuen Wissenschaft. In der "Deutschen Ideologie" und in den "Feuerbachthesen" werden dafür die Grundsteine gelegt, aber erst mit den "wissenschaftlichen" ökonomischen Schriften (Grundrisse, Kapital) ist Marx wirklich auf der Höhe des "positiven Wissens" angelangt. So hingegen würde in etwa die "strukturalistische" Sichtweise der theoretischen Entwicklung von Marx aussehen, welche sich außerdem durch eine konsequente Entfernung jeglicher Subjektivität und durch die Ablehnung jeglicher Historisierung Marxscher Kategorien auszeichnet.

Im folgenden Text geht es nicht um die Verteidigung der einen oder der anderen "Linie". In der überspitzten "reinen" Form werden die jeweiligen "Idealpositionen" ohnedies nur der jeweils "anderen" Seite zugeschrieben. Dies zeigt sich auch, wenn Michael Heinrich in "Die Wissenschaft vom Wert", welche sich zweifelsohne an der zweiten Interpretationslinie orientiert, beim Entfernen der "Fallstricke der Dialektik"[1] in mancherlei Hinsicht übers Ziel hinausschießt. Der Ausschluss des Subjekts aus der Theorie führt zu einer Vernaturwissenschaftlichung der Marxschen Theorie zu Lasten des Postulats der achten Feuerbachthese: "Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizism[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis".[2] Wie in der Überschrift schon angedeutet, bildet das Buch "Die Wissenschaft vom Wert" von Michael Heinrich[3] das Zentrum meiner "symptomatischen" Lektüre. Anhand der darin angewandten Methode, die Heinrich selbst breit thematisiert, wird versucht werden, die Problematik eines Theoriestranges herauszuarbeiten, nämlich jenen der "strukturalen Marx-Interpretation" ausgehend von den Theorien Louis Althussers, welche für Heinrich m.E. eine wichtige Rolle spielen. Im Gegensatz zu dieser "Linie" (Namedropping: "Epikur-Machiavelli-Spinoza-Marx-Althusser") steht jener Strang, den ich vorerst als "dialektischen" bezeichnen möchte (Namedropping: "Hobbes-Rousseau-Hegel-Marx-Kritische Theorie").

Die Anmaßung, so grundverschiedene Denker in eine Interpretationslinie einzuordnen, ist zweifellos eine prekäre Angelegenheit, wurden mehr oder weniger präzise jedoch von VertreterInnenn beider Richtungen durchgeführt. So beschreibt beispielsweise Louis Althusser in seinem - noch unübersetzten - späten Text "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre[4]" ("Der unterirdische Strom des Materialismus der Begegnung", MB) eine methodische Kontinuität von Epikur über Machiavelli und Spinoza zu Marx, eben jenen bislang "unterirdischen", d.h. verdeckten Strang eines "aleatorischen Materialismus" und auf dem Taschenbuchumschlag von "Die wilde Anomalie"[5] setzt Antonio Negri "gegen die philosophische Entwicklungslinie Hobbes-Rousseau-Hegel [...] eine andere - Machiavelli-Spinoza-Marx." Andererseits ist die Literatur zur Kontinuität Hegelschen Denkens bei Marx kaum zu überblicken und eine "aufklärerische" Linie mit Bezug zu Rousseau in der traditionellen ArbeiterInnenbewegung offensichtlich, ebenso der zentrale Stellenwert der "dialektischen Totalität" in der an Marx anschließenden Kritischen Theorie.

B "Die Wissenschaft vom Wert"

"Die Wissenschaft vom Wert"[6] ist in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum zu einem der meist gelesensten Bücher zur Marxschen Theorie geworden. Heinrich versucht, ausgehend von einer methodischen Reflexion und der Darstellung der Geschichte der politischen Ökonomie, die Besonderheit der Marxschen Wissenschaft bzw. deren Methode herauszuarbeiten bzw. diese zu rekonstruieren. Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stehen dabei jene Aspekte, denen Heinrich bei der Revolutionierung der politischen Ökonomie durch Marx besondere Bedeutung zuspricht. Diese Aspekte stellen auch für die vorliegende Untersuchung den zentralen Anknüpfungspunkt dar, während auf eine Analyse/Kritik der eigentlichen Darstellung der "Kritik der politischen Ökonomie" nur am Rande eingegangen wird.

Ob die Methode von Heinrich der "strukturalen Linie" zuzuordnen ist, inwiefern dieser Aspekt bei Heinrich selbst reflektiert wird und welche Auswirkungen eine solche Herangehensweise in Hinsicht auf zentrale Begriffe wie "Wissenschaftlichkeit", "Geschichte", "Subjekt" oder auch "Praxis" nach sich zieht, soll im Weiteren zu klären versucht werden.

C Schauplätze der Auseinandersetzung

Anhand einer kritischen Lektüre von "Die Wissenschaft vom Wert" sollen Aspekte einer "Demarkationslinie" zwischen den beiden Strängen herausgearbeitet, aber auch Widersprüche und

Inkonsistenzen in Heinrichs Arbeit selbst aufgezeigt werden. Folgende Annahmen dienen im Weiteren als Eckpfeiler einer kritischen Lektüre:

* Das Kategoriensystem von Althusser ist für Heinrich von zentraler Bedeutung, ohne dass letzterer darauf näher eingeht. Dies führt zu Interpretationsproblemen, die der Unvereinbarkeit der zwei Linien geschuldet sind.

* Die Probleme, die bei der Selbstreflexion methodologischer Aspekte durch Heinrich aufgeworfen werden, sollen durch eine Selbstanwendung der "verschwiegenen" Althusserschen Theorie auf diese Aspekte beleuchtet werden.

* Die "Spontane Philosophie" (Althusser) Heinrichs verweist auf die zentralen Felder der Auseinandersetzung zwischen den beiden Linien:

C1 Entfremdung und materialistische Dialektik

Trotz einer Lawine von Publikationen - vor allem in den 70er-Jahren - gibt es bis dato keine zufriedenstellende Darstellung der Marxschen Logik und Methodik. Die beiden "Linien" bleiben mehr oder weniger dogmatisch "ihrer" Tradition treu und so bleibt es entweder beim "epistemologischen Einschnitt" inklusive "Hegel-Tilgung" oder bei theoretischen Ausformulierungen der "Umstülpung" der Hegelschen Dialektik durch Marx. Herangehensweisen, die Positionen abseits dieser Pole beziehen, sind die Ausnahme und - wie neokantianische und analytische Zugänge zum Marxschen Werk zeigen - nicht immer hilfreich. Als Ausnahme seien hier die Studien von Hans-Georg Backhaus und Helmuth Reichelt genannt, die sich mit der dialektisch-logischen Struktur Marxscher Begrifflichkeit akribisch auseinandersetzen.[7]

Heinrich widmet den zweiten Teil seines Buches Fragen nach der Spezifität der wissenschaftlichen Methode bei Marx. In den Kapiteln *"Anthropologie als Kritik"* und *"Der Bruch mit dem theoretischen Feld der politischen Ökonomie"* nimmt er eine Einteilung am Marxschen Werk vor, die von Althusser stammt. Schon die Kapitelüberschriften verweisen auf den berühmten "epistemologischen Bruch" oder "wissenschaftstheoretischen Einschnitt", welcher sich im Jahre 1845 zugetragen haben soll. An diesem Punkt - mit der *"Deutschen Ideologie"* - bricht Marx radikal mit der Wesensphilosophie und somit auch mit der Problematisierung von *Entfremdung*. Die Diagnose eines solchen Einschnitts ist jedenfalls ein Hauptcharakteristikum der strukturalen Linie.

Heinrich tut sich mit der Einordnung der Marxschen Schriften in sein Schema manchmal ziemlich schwer. Wird auf Seite 107 mittels eines Marxzitates - *"Versetzen wir uns nicht wie der Nationalökonom, wenn er erklären will, in einen erdichteten Urzustand. Ein solcher Urzustand erklärt nichts."*[8] - dessen (Marxens) Abgrenzung von der klassischen Nationalökonomie beschrieben, so feiert für Heinrich der *"Marxsche Urzustand"* einige Seiten weiter fröhliche Urständ´: *"Wenn Marx vom Kommunismus als der "Rückkehr" des Menschen zu seinem menschlichen Wesen spricht, so ist damit ein* ***ursprünglicher*** *Zustand impliziert, in welchem der Mensch sein menschliches Wesen noch besaß."* (116, Hervorhebung im Original) Genau an dieser Stelle zitiert Heinrich erneut Marx, und in jenem Zitat findet sich auch der explizite Verweis auf Gesellschaftlichkeit, welche Heinrich uns unterschlagen hat: *"[...]die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein* ***menschliches****, d.h.* ***gesellschaftliches*** *Dasein"*.[9] Die Marxsche Gleichsetzung von menschlich und gesellschaftlich untergräbt bereits in den *"Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844"* die These vom "Individualismus" Marxens ebenso wie den Vorwurf des "Ahistorismus". Dass Termini wie "Rückkehr" freilich noch auf die Feuerbachsche Wesensphilosophie abzielen, sei außer Streit gestellt. Die *Gesellschaftlichkeit* jedoch, jenes Attribut das gegen Empirismus und Anthropologie ins Zentrum von Heinrichs Analyse des späten Marx rückt, muss draußen gehalten werden, um den Althusserschen "Königsweg" nicht zu durchkreuzen. Aus ebendiesen Gründen zielt eine Argumentation, die das Phänomen der *Entfremdung* verwirft, der Kritik des *Warenfetischismus* jedoch - als Theorie des "späten" Marx - Wissenschaftlichkeit zuspricht, ins Leere. Hier wären neben den Brüchen ebenso die Kontinuitäten der Marxschen Theorieentwicklung im Auge zu behalten.

Auffällig ist auch, dass Heinrich - bei aller Differenziertheit seiner Argumentation - "in the long run" immer wieder in eine Art Schematismus zurückfällt. Er beschreibt die vier Charakteristika der klassischen politischen Ökonomie: *Empirismus, Anthropologismus, Individualismus und Ahistorismus*. Marx bricht nach und nach mit jedem dieser Felder (Restbestände finden sich jedoch auch noch beim späten Marx). Der wichtigste Bruch ist natürlich jener von 1845, *"[in] der Deutschen Ideologie [wird] zwar mit dem Anthropologismus und dem Individualismus aber noch längst nicht mit dem Empirismus gebrochen"*. (146) Abgesehen von der ohnedies prekären Ausgangsbasis - scharfe Trennlinien zwischen den "-Ismen" lassen sich nicht ausmachen - gleitet die Argumentation, wie oben anhand des *gesellschaftlichen* Individuums gezeigt

wurde, manchmal ins Haltlose ab. Vor allem mit Althusser gegen den Ahistorismus zu argumentieren, ist einigermaßen paradox, zeichnen sich doch die Frühschriften Althussers durch eine klare Absage an die Historisierung Marxscher Kategorien aus.

Heinrich beschreibt zwar die bei Marx selbst unthematisierten kontinuierlichen Veränderungen der Begrifflichkeit und in der Methode bis 1845, der Bruch hier stellt jedoch für Heinrich eine unvermittelte Abkehr vom, ja eine totale Abrechnung mit *"unserem bisherigen philosophischen Gewissen"* (so Marx und Engels in der *"Deutschen Ideologie"*) dar. Exakt der Terminologie Althussers folgend, beginnt jenseits von Hegel, Feuerbach, Entfremdung und (Gattungs)Wesen der neue Kontinent der Wissenschaft. Dass das menschliche Wesen für Marx schon in den *"Ökonomisch-philosophischen Manuskripten"* als *gesellschaftliches* und somit historisch gewordenes und veränderbares verstanden wird, tut Heinrich als Nebensächlichkeit ab. Jedwedes Fortleben der Problematiken der Frühschriften wird geleugnet, um den Weg für die positivistische Antithese zum orthodoxen "Hegelmarxismus" freizumachen.

Akut äußert sich die Problematik des epistemologischen Bruchs, wenn die Sprache auf das "Herzstück" der Marxschen Theorie kommt, auf die "Dialektik" als, ja als was? Als Logik der Forschung, der Darstellung, oder beides? Als die berühmte "Einheit von Darstellung und Kritik"? Als Geschichtsteleologie, Eschatologie gar?

Hier schwankt Heinrich zwischen verschiedenen Positionen hin und her. Dialektik als Dialektik, als "sogenannte", mit und ohne Anführungszeichen, von der Verdammung bis zur Affirmation reicht der Bogen.

Im Folgenden soll keineswegs versucht werden, eine "richtige" Dialektik gegen Angriffe zu verteidigen, vielmehr geht es um das Aufzeigen von Inkonsistenzen in der Heinrichschen Argumentation, welche m.E. aber zu weitreichenden Problemen in den ökonomisch-gesellschaftlichen Analysen führen. An dieser Stelle sei auf die in der Zeitschrift "Streifzüge" geführte Debatte zwischen Michael Heinrich und Vertretern der "Krisis"-Gruppe verwiesen, in denen diese grundsätzlichen methodischen Differenzen deutlich zu Tage traten.[10]

Die Problematik, welche schon im Rahmen der strukturalistischen Marx-Interpretation in den 60er- und 70er-Jahren virulent war, taucht bei Heinrich erneut auf. Im Folgenden möchte ich zwei zentrale Problemfelder herausheben:

* Das (Nicht-)Verhältnis von logischer und historischer Lesart des *"Kapital"*

* Die (Nicht-)Relevanz des politischen Subjekts (mit ihrer voluntaristischen Kehrseite) als Folge der strikten Trennung von Theorie und Praxis

Zu Beginn des dritten Teiles von "Die Wissenschaft vom Wert" beschäftigt sich Heinrich näher mit der Marxschen Dialektik und deren Interpretationen. Zentrale Fragestellung ist das Verhältnis Marxens zu Hegel bzw. die Wirkungen, welche die Hegelsche Dialektik auf die Theorieentwicklung von Marx ausgeübt hat.

Heinrich verwirft die "orthodoxe" Interpretationslinie, wonach sich die Marxsche Dialektik *"durch eine Einheit von logisch-begrifflicher und historischer Analyse auszeichne [...]"*. (165) Diese von Heinrich "hegelmarxistisch" bezeichnete Tradition wird von ihm aber über Gebühr ausgedehnt, sodass jeder Versuch, die Kategorien der politischen Ökonomie (und auch jene der Kritik) auch als historisch gewordene und veränderbare zu begreifen, abgelehnt wird. In der Darstellung des Form/Inhalt-Problems wird dann entgültig schwarz-weiß gemalt, *"denn eine Übertragung der hegelschen Kategorien setzt voraus, daß sich die Argumentationsfiguren der Hegelschen Logik überhaupt von ihrem spekulativen Inhalt trennen lassen."* (169), Marx hingegen *"hat es aber immer [sic!] mit einem äußeren Gegenstand zu tun"*. (170) Hier wird nicht nur jeder Einfluss Hegels aus der Marxschen Theorie eliminiert, sondern auch die Methode der Gesellschaftsbetrachtung und Gesellschaftskritik von ihrem Inhalt abgetrennt und somit enthistorisiert. Der Vorwurf des Ahistorismus, den Heinrich der klassischen politischen Ökonomie macht, fällt so - zumindest teilweise - auf ihn selbst zurück.

Im nächsten Kapitel - *"Dialektische Darstellung als Form wissenschaftlicher Begründung"* - bietet Heinrich eine *"Minimaldarstellung dessen was dialektische Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie bedeutet"*. (172) Die begriffliche Entwicklung bei Marx führt zu einer *"Ordnung, die wesentliche Beziehungen der Kategorien ausdrückt"*. (172f.) Hier jedoch sind wir bereits auf Höhe der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft angelangt und diese *"wesentlichen Beziehungen der Kategorien"* sind jeglicher Historizität vorgelagert, ganz im Sinne Althussers. *"Die Darstellung des historischen Prozesses der Herausbildung dieses Ganzen [der kapitalistischen Produktion, Anm. MB] liegt außerhalb der dialektischen Darstellung."* (177) Einige Zeilen weiter: *"Auch wenn die dialektische Entwicklung nicht die einzige Form der Darstellung ist, so dominiert sie doch gewissermaßen die historischen Teile."*

Biografische Daten von Louis Althusser

Louis Althusser wurde 1918 in Algier geboren.
1940 gefangen genommen, verbringt er den Rest des 2. Weltkrieges in einem Kriegsgefangenenlager.
1948 wird er Mitglied der französischen KP und Professor für Philosophie.
1965 erscheint sein erstes zentrales "Werk", die Essaysammlung "*Pour Marx*" (dt. "*Für Marx*"), in welcher Althusser erstmals das Programm eines marxistischen Antihumanismus umreißt und die Theorieentwicklung von Marx um den "epistemologischen Bruch" von 1845 ("*Deutsche Ideologie*") zentriert, der den jungen "hegelianisierenden" vom "reifen" wissenschaftlichen Marx trennt.
1967 hält Althusser eine "Philosophievorlesung für Wissenschaftler" an der Ecole Normale Supérieure; das hektografierte Manuskript "Philosophie et philosophie spontanée des savants" (dt.: "*Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*") avanciert zu einem Schlüsseltext des Pariser "Vor-Mai".
1968 erscheint "Lire Le Capital" (dt.: "*Das Kapital lesen*") als Resultat eines Seminars gemeinsam mit Etienne Balibar, Jaques Rancière u.a. In "Lire Le Capital" wird der Grundstein der sogenannten strukturalen Marx-Interpretation anhand der ökonomischen Schriften des "reifen" Marx gelegt.
1971 publiziert Althusser den zentralen ideologietheoretischen Aufsatz "Ideologie und ideologische Staatsapparate", in welchem er die bis dahin vorherrschende Theorie von Staat & Ideologie als "Werkzeuge der Herrschenden" zurückweist und der Ideologie eine eigene gesellschaftliche Materialität zuschreibt.
Zu Beginn der 70er-Jahre bricht er mit seinen frühen Anschauungen und wendet sich einer "theoretischen Klassenposition", also einer Art "Standpunktlogik" zu.
1980 ermordet Louis Althusser seine Frau Hélène.
Er stirbt 1990 in einer Nervenheilanstalt.

(177) Da soll sich eineR auskennen: Die Dialektik dominiert Aspekte der Darstellung, die außerhalb ihrer Reichweite liegen?! Hier tritt die nach wie vor virulente Frage nach dem Verhältnis von Logischem und Historischem in der Marxschen Begriffsentwicklung deutlich hervor, ebenso wie der Wunsch, eine Art "enthistorisierte Dialektik" als gegenstandsexterne Forschungs- bzw. Darstellungsmethodik zu erhalten. Hier zeigt sich die enge Verbundenheit Heinrichs mit der Althusserschen Theorie: *"Die Erkenntnis der Geschichte ist ebenso wenig geschichtlich, wie die Erkenntnis des Zuckers süß ist."*[11]

Beim "Auseinanderreißen" der kapitalistischen Totalität hätte Heinrich mehr Rücksicht auf seinen methodologischen Ziehvater Althusser nehmen sollen. Der gab nämlich der Synchronie12 von prozessualen Abläufen eindeutig den Vorzug vor diachronischen Folgen, wenngleich er quasi-metaphysisch die Historizität überhaupt aus der Marxschen Theorie tilgen wollte. Eine Schwierigkeit dialektischer Darstellung wird hier jedoch aufgeworfen: die notwendiger Weise nacheinander abfolgende Beschreibung real *gleichzeitig* ablaufender Prozesse.

Diese Frage um die Differenz von logischen und historischen Abläufen ist ein "Evergreen" der marxistischen Debatte, wobei die "hegelmarxistische" Schule meist auf die absolute Einheit, die "strukturalistische" immer auf die unvermittelbare Trennung der beiden Formen insistiert(e). Heinrich fällt trotz seiner "strukturalistische" Ausgangsbasis auf eine diachronische Argumentation "zurück", wonach der Wert einer Ware sich erst in ihrem Austausch bildet. Heinrich trennt also die Zirkulationssphäre von jener der Produktion und schreibt der erstgenannten als historisch nachgeordneter "erste Priorität" zu. Die abstrakte Trennung der kapitalistischen Totalität in verschiedene Sphären birgt hier jedoch die Gefahr, Kapitalismuskritik auf die Marktsphäre zu reduzieren.[13] Heinrich wendet die marxistische These, wonach der Markt ein notwendiges Element der Produktion sei, ins begriffliche Gegenteil. Auch diese "klassische" Argumentation ("Primat der Produktion") verweist auf eine Historisierung logischer Begrifflichkeit, und das nicht zu unrecht, ist doch eine sich als marxistisch verstehende Kritik am Kapitalismus nicht ohne Kritik am Lohnarbeits-, d.h. Ausbeutungsverhältnis zu haben.

C2 "Prozess ohne Subjekt" oder "Historische Mission der Arbeiterklasse"?

"Der Marxismus [ist] kraft des einzigartigen ihm zugrundeliegenden wissenschaftstheoretischen Bruchs theoretisch gesprochen ein Antihumanismus und Antihistorizismus in einem [...]."[14]

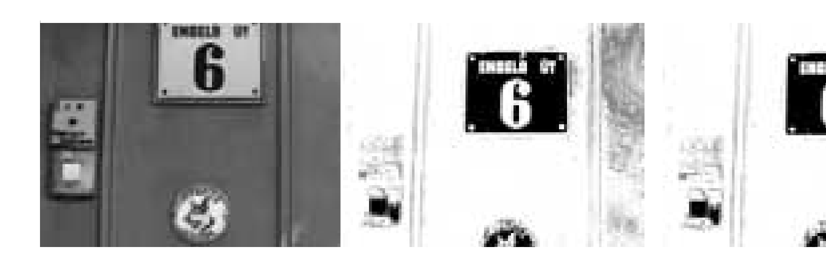
Dem Strukturalismus gilt die *Struktur* jedem Handeln als vorgängig. Sehr gut beschreibt dies die Metapher, in der Althusser den "Mechanismus" der wissenschaftlichen Praxis als "Theater ohne Autor" beschreibt. Die Struktur als komplexes Ganzes bildet den unhintergehbaren Ausgangspunkt vor jeder Geschichte. Die strukturale Totalität im Althusserschen Sinn bildet eine "Struktur von

Strukturen” in denen jeweils “relative Autonomie” bzw. eigene “Zeiten” herrschen:

“Es [gibt] eine eigene Zeit und eine eigene Geschichte der Produktionsverhältnisse, die auch auf besondere Weise geprägt sind; ferner eine Zeit und Geschichte der politischen Superstruktur, eine Zeit und Geschichte der Philosophie; der ästhetischen Produktion; der wissenschaftlichen Formationen usw.”[15] Da erst die Ideologie die Individuen als Subjekte anruft und somit konstituiert, bilden diese “subjektlosen” Strukturen quasi das “Unbewusste” (im Freudschen Sinne) jeder Gesellschaft.

Die extreme Gegenposition kann als die eines metaphysischen und idealistischen Historizismus bezeichnet werden, in welchem es *“dem Proletariat”* vorbehalten ist, wahre Erkenntnisse ans Tageslicht zu befördern und diese in Gestalt der Avantgardepartei in die historische Mission der *“Kritik der Waffen”* zu transformieren. Einsicht in die Notwendigkeit also, und die Partei hat immer Recht, ist also die “personifizierte” Einsicht.

Logische Abstraktionen in Theorien werden samt und sonders mit historischen Abläufen synthetisiert und ein anthropologisches Menschenbild (“Gattungswesen”) bildet die nicht-entfremdete Urform, welche sich der befreite Mensch nach der *“Expropriation der Expropriateure”* wieder aneignen muss, auf höherer Ebene, versteht sich.



In den verschiedenen sich auf Marx beziehenden Theorien wurden diese idealtypischen (also überzeichneten) Formen natürlich nicht affirmiert (außer vielleicht in sehr “orthodoxen” Marxismen), sondern wurden immer in Richtung des jeweils anderen “Stranges” erweitert bzw. verfeinert. Die Tiefenstruktur sowohl des Strukturalismus als auch der Kritischen Theorie verweist jedoch nach wie vor auf die jeweils “eigene” Seite der *“Demarkationslinie”*.

Aufgebrochen wurde diese Linie meist nur zwecks Entsorgung marxistischer Inhalte, wie z.B. im sogenannten Poststrukturalismus oder seitens der Vertreter des inzwischen restlos systemkonformen Frankfurter Institutes für Sozialforschung (wie zum Beispiel Jürgen Habermas).

Geschichten, Subjekte und Verwirrungen

Bei Heinrich findet sich eine durchaus ambivalente Herangehensweise an das Verhältnis von Mensch und Geschichte:

“Insofern kann man sagen, daß nicht die Menschen, sondern ihre Verhältnisse die Gesellschaft konstituieren.” (147)

“Die wirkliche Geschichte muß immer von Menschen gemacht werden und ist in ihrem Ausgang offen.” (152)

“Die Geschichte hat auch kein “Subjekt”, weder “die Menschen” noch “die Klassen” [...]. Es handelt sich um einen Prozeß ohne Subjekt.” (152, einige Zeilen später...)

“[...] es sind nicht einfach die Individuen, die die Gesellschaft konstituieren, es sind vielmehr gesellschaftliche Strukturen[...]”. (182)

Mensch, Subjekt, Individuum; bei diesem Durcheinander stellt sich die Frage, ob ein Rückblick auf Marx selbst nicht etwas Licht ins Dunkel bringen könnte: *“Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.”* (MEW 8, 115) Heinrich zitiert diese berühmte Passage aus dem *“18. Brumaire”* zwar selbst, seine explizite Althussersche Lesart[16] muss hier derartiges “hegelianisieren” aber draußen halten. Dieses Problem verweist erneut auf die in marxistischen Zusammenhängen bekannte Frage nach dem Verhältnis von Logischem und Historischem (v.a. beim “späten” Marx).

Nach der strukturalen Interpretation muss die historische Entwicklung streng von der logischen Entwicklung im Kapital getrennt werden, während in der “klassischen” Sichtweise historische und logische Entwicklung in Eins fallen. Letzteres rekurriert auf die geschichtsteleologische Interpretation der Marxschen Theorie, ausgehend von Engels, weiterentwickelt in Lenins Widerspiegelungstheorie und im klassischen ArbeiterInnenbewegungsmarxismus.[17]

Althussers Theorie der kapitalistischen Gesellschaft als "Struktur mit Dominante" (die Dominante bezeichnet die "in letzter Instanz" bestimmende Ökonomie) billigt jedoch den "relativ autonomen" Strukturen des "Überbaus" eine Eigengesetzlichkeit zu, welche eine einheitliche Geschichte (wenngleich auch "in letzter Instanz") nicht mehr zulässt. Somit wird auch die Geschichte notwendiger Weise zum "*Prozeß ohne Subjekt*". Für ein Subjekt ist hier kein Platz mehr. Die Historizität von Gesellschaftlichkeit wird dem Primat der Analyse gleichzeitig ablaufender (diachroner) Prozesse unterworfen. Nicht ganz zu unrecht wirft Alfred Schmidt[18] dem "Strukturalismus" ein "zurkck zur Metaphysik" vor.[19]

Die Problematik lässt sich also folgendermaßen beschreiben: Während die hegelianische Linie geschichtliche und logische Interpretation in Eins fallen lässt, was zum bekannten Geschichtsautomatismus der frühen ArbeiterInnenbewegung (mitsamt einer mechanischen Dialektik von Entfremdung und Befreiung, Zusammenbruch und notwendig folgendem Sozialismus führte[20]), eliminierte die strukturale Linie die Historizität *und* die wirklichen Menschen aus dem gesellschaftlichen Prozess zugunsten einer adäquaten Gesellschaftsanalyse, welche nicht jede gesellschaftliche Veränderung aus Bewegungen der ökonomischen Basis ableitet und so der Realität zwangsläufig hinterher hinkt. Auch bei Heinrich findet sich eine solche Einseitigkeit, wenn er lediglich in einer Fußnote anmerkt, dass in die Bestimmung des Wertes der Ware Arbeitskraft nach Marx auch ein "*historisches und moralisches Element*"[21] einfließt. (siehe 258) Gemeint ist hier der Klassenkampf, welcher nicht als konstitutiver Moment gesellschaftlicher Verhältnisse in die Analyse integriert wird, sondern als "störendes Element" die streng-wissenschaftliche Analyse erschwert. Schon auf dieser relativ basalen Ebene zeigt sich die Schwierigkeit, gesellschaftliche Analysen ohne gesellschaftliche Subjekte zu betreiben. Wünschenswert wäre hier eine Herangehensweise, welche bei aller "Wissenschaftlichkeit" die "subjektive" Seite von Gesellschaft als die Vielheit gesellschaftlicher Praxisformen nicht vernachlässigt.[22] Hier treffen wir auf einen weiteren kritischen Punkt der "spontanen Philosophie" in "Die Wissenschaft vom Wert", nämlich auf die Frage nach dem Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft.

C3 Von der Ideologie zur Wissenschaft: die unsichtbare Grenze

Heinrich schreibt auf S. 384, dass "*es zwar einen wissenschaftlichen Sozialismus aber keine sozialistische Wissenschaft geben [kann]*". Hier zeigt sich offen die Problematik der unvermittelten Trennung von Ideologie und Wissenschaft. Die Wissenschaftlerin oder der Wissenschaftler steigt über die Ideologie hinaus und analysiert aus beinahe Kantscher Höhe die "*Prozesse ohne Subjekte*", die (Denk)Strukturen, welche jedem gesellschaftlichen Handeln vorausgehen. Längst vergessen ist die Einleitung, wo noch jede wissenschaftliche Tätigkeit Interpretation war und "so etwas wie eine authentische Interpretation" gar nicht möglich war.

Hier zeigt sich die oft dünne Grenze zwischen philosophischer Hermeneutik und strukturalistischer Wissenschaft erneut in Form von *Ideologie*, jener (nach Althusser) condition sine qua non jeder menschlichen Gesellschaft. Hier angelangt, verwundert das Zurate ziehen von Popper und Gadamer, zweier ausgewiesener Anti-Marxisten, wenig.[23]

Interessant ist hier, sich die philosophischen Ausführungen Georg Lukacs´ in "Geschichte und Klassenbewußtsein" [24] näher anzusehen. Lukacs lehnte die Engelssche "Dialektik der Natur" als universale Erkenntnismethode ab und konstatierte die Notwendigkeit einer grundsätzlich anderen Herangehensweise an naturwissenschaftliche Problemstellungen als an "geisteswissenschaftliche" bzw. eben gesellschaftliche. In Rückbesinnung auf den "jungen" Marx sah Lukacs allerdings im klassenbewussten Proletariat (der "Klasse für sich") ein zur "Wahrheit" fähiges Erkenntnissubjekt. "*Nur die Klasse [...] vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu beziehen.*"[25] Dem Althusserschen Wissenschafts- bzw. Erkenntnisbegriff steht das diametral entgegen, obwohl sich Althusser paradoxer Weise im Rahmen seiner "Selbstkritik" quasi "durch die Hintertüre" der Lukacsschen Position annäherte: "*Es genügt nicht, sich eine politische proletarische Position anzueignen. Diese politische Position muss zu einer theoretischen (philosophischen) Position ausgearbeitet werden, damit das, was vom proletarischen Standpunkt aus sichtbar ist, in seinen Ursachen und seinen Mechanismen konzipiert und gedacht wird.*"[26]

Heinrich zitiert die letztgenannte Textstelle, lehnt sie aber als "Standpunktlogik" ab. Das ist durchaus gerechtfertigt, nur hat Althusser selbst wohl nicht nur aus parteitaktischen Gründen seine ursprüngliche epistemologische Herangehensweise kritisiert. So lassen v.a. die "frühen" theoretischen Positionen Althussers eine wie auch immer geartete Vermittlung in eine politische Praxis kaum bis gar nicht denken.[27] Es scheint, als ob mit der Althusserschen Selbstkritik aus der unüberwindbaren "Demarkationslinie" zwischen Ideologie und Wissenschaft schnurstracks eine zwischen Proletariat und Bourgeoisie geworden ist.

Eine brauchbarere Herangehensweise an diese "Demarkationslinie" erscheint mir Althussers Text "*Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*"[28], wo - noch vor seinen ideologie-theoretischen Schriften - Althusser zwischen die Bereiche "Wissenschaft" und "Weltanschauung" sowohl die Philosophie, als auch die "spontane Philosophie der Wissenschaftler" (SPW) einschiebt. Innerhalb der "spontanen Philosophie der Wissenschaftler" (die alle WissenschaftlerInnen "betreiben") findet ein unentwegter Kampf des *materialistischen* Elements mit dem *idealistischen*[29] statt. Die Philosophie, namentlich die materialistische, kann in diesen Kampf eingreifen, nicht jedoch direkt in die Wissenschaften. Was aber macht Heinrich? Einerseits definiert sich jede Wissenschaft über eine - letztlich ideologische - konstruktive Interpretation, andererseits soll es aber keine sozialistische Wissenschaft geben. Vor allem die zweite Aussage lässt eine Binnendifferenzierung verschiedener Wissenschaften nicht zu. Sogenannte "soft sciences", meist "Geisteswissenschaften" müssen, da sie zu eng mit Weltanschauungen verzahnt sind, aus dem Bereich der Wissenschaftlichkeit ausgeschlossen werden, um ein einheitliches Wissenschaftsbild zu gewährleisten.

Aber selbst in den "Naturwissenschaften" kommen wir mit Heinrichs Definition in Bedrängnis, insbesondere in Wissenschaftsfeldern, die direkt in weltanschauliche Sphären hineinwirken, wie am Beispiel moderner Biotechnologien ersichtlich ist. Die Frage, die in den Raum kommt, ist jene nach der Definitionsmacht von Wissenschaft. Wer bestimmt, wer einE WissenschaftlerIn bzw. was überhaupt Wissenschaft ist? Die strukturalistische Definition antwortet uns: die Wissenschaft selbst! Diese Antwort ist jedoch genauso unbefriedigend wie jene ("die Partei!") des stalinistisch geprägten Marxismus. Wir befinden uns jetzt bereits inmitten einer weltanschaulichen Auseinandersetzung: Wer bestimmt, *wer bestimmen darf*, wer einE WissenschaftlerIn bzw. was überhaupt Wissenschaft ist? Wir sehen, dass wir mit der Althusserschen Ideologie*theorie* alleine hier nicht weiterkommen. Wenn jede Gesellschaft Ideologie produzieren muss, wird Ideologie quasi mit Gesellschaft gleichgeschaltet. Wissenschaft kann nur mehr außerhalb von Gesellschaft gedacht werden (als der berühmte "*Prozeß ohne Subjekt*"), Ideologie*kritik* wird unmöglich.

Ideologie wirkt zwar auch auf die Herrschenden und ist nicht lediglich als ein Instrument zur Festigung der Macht des Kapitals anzusehen, aber AUCH. Jede Ideologie enthält - mehr oder weniger große und explizite - Wirkungen ohne Ursache und solche MIT![30] Die materialistische Dialektik hat nicht zuletzt die Aufgabe, diese Differenzierungen der ideologischen Wirkungen aufzuspüren und letztlich politisches Handeln zu ermöglichen. Beide theoretischen Extreme (Ideologie NUR als Instrument der Herrschenden, Ideologie als NOTWENDIGKEIT jeder Gesellschaft) führen zu Einengung politischer Handlungsmöglichkeiten. Hier kommt erneut die Frage des Theorie/Praxis-Verhältnisses ins Spiel.

Theorie und Praxis können demnach genauso wenig in Eins fallen wie sie schlichtweg Verschiedene wären, welche niemals und in keiner Art und Weise zur Deckung gebracht werden können. Auch wenn Althusser das Messen einer Theorie an ihrer gesellschaftlichen Wirkung als "Pragmatismus" abqualifiziert, sollten wir uns vor so viel Wissenschaftlichkeit nicht abschrecken lassen. Die Errichtung einer weiteren Demarkationslinie, diesmal zwischen "theoretischer" und "politischer Praxis", führt in letzter Konsequenz zur gleichen Folge wie jene zwischen Ideologie und Wissenschaft. Analytische Abgrenzungen dienen der Möglichkeit verbesserter Erkenntnis. Ohne Nutzbarmachung dieser Erkenntnis in der Lebenswelt aber bleibt die schönste und beste Wissenschaft letztlich herrschaftsstabilisierend. Wir werden nicht umhinkommen, den Kampf um Hegemonie auch in der Wissenschaft zu führen. WissenschaftlerInnen werden nicht qua Anrufung konstituiert, sondern bilden - gerade wegen ihrer "Spontanen Philosophie" - ebenso eine unhintergehbare Voraussetzung für Wissenschaft, die der Befreiung und nicht der Herrschaft "dient". Die "relative Autonomie" der Wissenschaften ist also ernst zu nehmen. Wie, wo und durch wen die gesellschaftliche Vermittlung stattfindet, das ist hier die Frage.[31]

Althussers Theorie der "spontanen Philosophie der Wissenschaftler" leistet hier mehr: Sie beschreibt die Vermittlung der weltanschaulichen Ebene bis hinein in die Wissenschaft. Außerdem ermöglicht sie, Mechanismen zu erkennen, welche die Elemente der SPW bzw. ihren Kampf konstituieren, ohne auf eine schlichte Standpunktlogik zurückzufallen. Die Anwendung dieses theoretischen Ansatzes auf "Die Wissenschaft vom Wert" zeigt uns die inkonsistente Interpretationsmethode von Heinrich. Die "Anrufung" Karl Poppers würde Althusser mit Recht als eindeutigen Sieg des *idealistischen* Elements der SPW über das *materialistische* bezeichnen.[32] Da Heinrich den Gegensatz idealistisch/materialistisch nicht verwendet, verbaut er sich die Chance einer methodologischen Selbstreflexion. Er schlingert quasi zwischen verschiedenen epistemologischen Zugängen hin und her. So ist neben der kritischen Interpretation der Heinrichschen Marx-Interpretation noch eine kriti-















sche Interpretation der "spontanen Philosophie der WissenschaftlerInnen" Heinrichs zu leisten; pikanter Weise lassen sich diese zwei Elemente jedoch nicht trennen.

D Schluss

Der Strukturalismus hat interessante Aspekte ins Spiel gebracht, aber die unvermittelte Trennung von Theorie/Praxis bzw. Subjekt/Struktur ist nicht durchhaltbar. So schießt die positive Seite strukturaler Interpretation - die Schärfung des Aspekts der Wissenschaftlichkeit - oft über ihr Ziel hinaus. Geopfert werden Historizität und Subjektivität. Dies führt zum Ausschluss von Veränderbarkeit aus dem Zentrum der Theorie und bringt uns hinter die elfte Feuerbachthese von Marx zurück zur *verschiedenen Interpretation*, welcher die *Veränderung* nachgeordnet wird.

Die Hegelsche Dialektik kann nicht von ihrem Inhalt separiert und einfach "umgestülpt" werden. Gleichwohl ist die dialektische Methode nicht lediglich eine Darstellungsweise von Begriffsverhältnissen. Weder eine "Dialektik der Natur", welche Geist, Gesellschaft und Natur mittels einer einheitlichen Methode "erkennbar" machen, noch Erkenntnis durch Reduktion gesellschaftlicher und Bewusstseinsphänomene auf harte naturwissenschaftliche (und ahistrische) *Fakten* wird der Komplexität menschlicher Gesellschaft gerecht.

Die philosophischen Bezugnahmen Marxens auf Vertreter einer "Linie" zu reduzieren, hieße, die enorme Dichte und Fruchtbarkeit der Marxschen Theorie unzulässig zu verkürzen, ohne Spinoza und Hegel, Aristoteles und Kant wird´s nicht gehen. In der Frühphase der Marxschen Theorie ist dabei ein weitaus stärkerer Bezug zu Feuerbach bzw. Hegel vorhanden als in den Werken des "reifen Marx".

Ein unvermittelter und unvermittelbarer Bruch kann allerdings nicht konstatiert werden. So wird eine aktuelle Weiterentwicklung der Marxschen Theorie nur dann möglich sein, wenn die beteiligten Subjekte (!) ihre ausgetretenen Pfade verlassen und abseits ideologischer Vorurteile versuchen, die enorme Breite und Vielfalt der Marxschen Theorie für diese Weiterentwicklungen nutzbar zu machen.

Hiezu ist nach wie vor ein Wahrheitsanspruch aufs Spiel zu setzen, jedoch ohne diesen aus vorgeformten Denkmustern abzuleiten und selbstverständlich unter Einbeziehung theoretischer Leistungen seit Marx. Michael Heinrich hat mit "Die Wissenschaft vom Wert" eine detaillierte Auseinandersetzung mit der ökonomischen Theorie(Entwicklung) von Karl Marx vorgelegt, die nicht zu unrecht als Standardwerk gilt. Die strukturale Methode, der er sich bedient, verbessert zwar die wissenschaftliche Präzision, tilgt bzw. verschweigt aber das Element der Praxis zugunsten jenem der Wissenschaftlichkeit. Auch mit der Tilgung des Subjekts aus der Theorie kommt Heinrich, zumindest in methodologischer Hinsicht, dem bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb entgegen. Dies erfordert - da Heinrich offensichtlich einen marxistischen Anspruch aufrechterhalten möchte - andererseits einen stark voluntaristischen Zug auf der praktisch-politischen Seite. Dem wäre eine "Subjektivierung" und Historisierung der ökonomischen Kategorien entgegenzustellen.

Sowohl Historizität als auch die Marxschen *"wirklichen Menschen"* als Subjekte dieser Veränderung müssen in einer Methodik integriert werden, wenn nicht der zentrale politische Anspruch Marxens und seiner NachfolgerInnen auf ebendiese Veränderung verabschiedet werden soll.

Marxismus ist weder Objektivismus noch Subjektivismus. Auf jenem schmalen Grad werden sich Theorie und Praxis, Objekt und Subjekt begegnen müssen, wollen wir einem illusorischen *freischwebenden Intellekt* entkommen.

Im Weiteren sollen hier die zwei wesentlichen Dichotomien (Ideologie/Wissenschaft, geschichtliches Subjekt/*"Prozess ohne Subjekt"*), welche die "zwei Stränge" der Marxinterpretation von einander trennen, infrage gestellt werden, um einer Nutzbarmachung von Begriffen aus beiden "Strängen" für eine erneuerte antikapitalistische Theorie und Praxis den Weg zu ebnen.

Es geht also um eine fortgeschrittene Symbiose, nicht um eine Synthese. "Die Wissenschaft vom Wert" ist zweifelsohne trotz aller Probleme ein wesentlicher Beitrag auf dem Weg zu einem solcherart erneuerten Marxismus.

Ausgewählte Literatur:

Heinrich, Michael, "Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition", überarbeitete und erweiterte Neuauflage, Münster 1999.
Althusser, Louis, "Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler", Schriften 4, Berlin (West) 1985.
Ders. und Balibar, Etienne, "Das Kapital lesen", Reinbek bei Hamburg 1972.
Jaeggi, Urs, "Ordnung und Chaos; Der Strukturalismus als Methode und Mode", Frankfurt a. M. 1968.
Lukacs, Georg, "Geschichte und Klassenbewußtsein", Berlin 1923.
Schmidt, Alfred, "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte", in: Alfred Schmidt (Hg.), "Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie", Frankfurt a. M. 1969, S. 194-265.

5

Anmerkungen

1 Die Verdammung ebendieser "Fallstricke" stammt wenngleich aus einem gänzlich (?) anderen Grund - von Eduard Bernstein, dem zentralen Vertreter des Revisionismus der II. Internationale. Interessanter Weise benutzt auch Althusser in "Das Kapital lesen" diesen Terminus und zwar in kritischer Absicht gegen die "Geschichtsideologie" einer einheitlichen Geschichte.

2 Karl Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW 3, S. 7, Hervorhebung im Original.

3 Michael Heinrich, Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Theorie, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Münster 1999.

4 In: Louis Althusser, Écrits philosphiques et politiques, Bd. 1, Paris 1994, S. 539-579.

5 Antonio Negri, Die wilde Anomalie; Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft, Berlin 1982.

6 "Nur-Seitenangaben" beziehen sich immer auf "Die Wissenschaft vom Wert".

7 siehe Hans-Georg Backhaus, Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg 1997 oder auch soeben im ca ira-Verlag neu aufgelegt: "Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx" von Helmut Reichelt aus dem Jahre 1970.

8 Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW 40, S. 511.

9 ebd., S. 537, Hervorhebungen im Original.

10 siehe "Streifzüge" Nr. 1 & 2 1999 sowie 1, 2 & 3 2000 wo eine lebhafte Debatte zwischen Michael Heinrich und Vertretern der "Krisis"-Gruppe stattfand, welche sich vor allem um die Frage nach der "Entstehung" des Werts bzw. um das Verhältnis Produktions-/Zirkulationssphäre drehte.

11 Louis Althusser und Etienne Balibar, Das Kapital lesen (im Folgenden zitiert als LC), S. 139.

12 "Die Synchronie ist die Ewigkeit im Sinne SPINOZAS [...]", LC, S. 141.

13 Paradoxer Weise wurde in der Althusserschen Tradition die Zirkulationssphäre noch sträflich vernachlässigt (was zu einer fundierten Kritik im Rahmen der Regulationsschule führte), so analysiert Heinrich umgekehrt "den Wert" vom Tausch/Markt her.

14 LC, S. 158.

15 LC, S. 130.

16 vgl. LC, S. 242: "Die wahren [...] Subjekte sind [...] eben nicht die konkreten Individuen und die wirklichen Menschen [...] Die bestimmenden und verteilenden Faktoren, kurz, die Produktionsverhältnisse (und die politischen und ideologischen Verhältnisse einer Gesellschaft) sind die wahren Subjekte." und II, 243: "Produktionsverhältnisse [...] sind Strukturen." Ergo: Strukturen sind also "Subjekte"!

17 Für eine aktuelle Darstellung dieser geschichtsmetaphysischen Interpretation siehe Georg Quaas, Dialektik als philosophische Theorie und Methode des "Kapital", Frankfurt a. M. 1992, insbesondere Kapitel 4.

18 Alfred Schmidt, Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, in: Alfred Schmidt (Hg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt a. M. 1969, S. 194-265.

19 ebd., S. 254.

20 vgl. den Artikel von Markus Gassner in diesem Heft.

21 Karl Marx, "Das Kapital", 1. Band, MEW 23, S. 185.

22 Solch eine Berücksichtigung gesellschaftlicher Subjektivität rückte in den Theorien des italienischen Operaismus ins Blickfeld. Dabei wurde allerdings die Subjektivität des "gesellschaftlichen Arbeiters" zum Movens jeglicher gesellschaftlichen Entwicklung hypostasiert. Extreme Ansätze erklären so das Ende des Fordismus zur Folge einer Offensive der Arbeitersubjektivität, welche UnternehmerInnen und Staat quasi zum neoliberalen Systemumbau gezwungen habe, vgl. auch Karl Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt 1969, wo detailliert auf die Rolle der "lebendigen Arbeit" im Rahmen des kapitalistischen Produktionsprozesses eingegangen wird.

23 Angesichts der positiven Bezugnahme Heinrichs auf den Hermeneutiker Hans-Georg Gadamer sei hier auf eine Arbeit hingewiesen, die sich u.a. ebenfalls mit einem Flirt zwischen Strukturalismus (Althusser) und Hermeneutik (Heidegger) beschäftigt: Hermes Spiegel, Gramsci und Althusser. Eine Kritik der Althusserschen Rezeption von Gramscis Philosophie, Hamburg 1997.

24 Georg Lukacs, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923.

25 ebd., S. 211.

26 Louis Althusser, Die Bedingungen der wissenschaftlichen Entdeckung von Marx, in: Horst Arenz u.a. (Hg.), Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis, Berlin (West) 1973, S.87, zit. n. "Die Wissenschaft vom Wert", S. 144.

27 So in LC, S. 79: "Den Erkenntnischarakter der von MARX produzierten Erkenntnisse kann nicht die ferne historische Praxis bestätigen [...] Das Kriterium für die Wahrheit der von MARX produzierten Erkenntnisse ist die theoretische Praxis von MARX selbst." (Hervorhebung, MB)

28 Louis Althusser, Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler, Schriften 4, Berlin (West) 1985.

29 vgl. ebd., S. 103 ff.

30 ganz im Gegensatz zu "Das Kapital lesen", wo es auf Seite 254 noch hieß: "Die Struktur ist ihren Wirkungen immanent, sie ist eine ihren Wirkungen immanente Ursache im Sinne SPINOZAS; ihre ganze Existenz besteht in ihren Wirkungen, und außerhalb ihrer Wirkungen ist sie als spezifische Verbindung ihrer Elemente ein Nichts."

31 An diesem Punkt wäre eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Praxis vonnöten, der aber aus Platzgründen unterbleiben muss.

32 vgl. Louis Althusser, "Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler", Schriften 4, Berlin (West) 1985, S. 136, wo sich Althusser mit der "Spontanen Philosophie" des Biologen Jacques Monod auseinandersetzt.

Robert Foltin
Frantz Fanon wiederlesen?

Ich habe Frantz Fanon gelesen als der "autonome Antiimperialismus" im deutschsprachigen Raum eine größere Rolle spielte. Der Autor galt als ein Kronzeuge für die Notwendigkeit des bewaffneten Kampfes im Trikont, aber auch als moralische Rechtfertigung für militante Kämpfe in den Metropolen. Die Bücher *Schwarze Haut, weiße Masken* (SHWM) und die Verdammten dieser Erde (VdE) konnten als Aufforderung verstanden werden, etwas für die Veränderung der Welt zu tun. Zur gleichen Zeit diskutierte ich mit einer Freundin, die gerade eine Beziehung zu einem Schwarzen eingegangen war, über die Möglichkeit und Unmöglichkeit solcher Beziehungen. Auch hier lieferten diese Bücher Stichworte für die Diskussion.

2001 ist das Buch von Udo Wolter erschienen (Wolter 2001) und ich habe neuerlich *Schwarze Haut, weiße Masken und die Verdammten dieser Erde* gelesen und ich war wieder fasziniert, auch wenn ich gewisse Elemente inzwischen kritischer sehe und die Gewichtung der Interpretation in eine andere Richtung geht. Die Faszination beim Lesen entsteht durch die bestimmte Form des Textes: es handelt sich jeweils um eine Analyse und Einschätzung der aktuellen Situation der Unterdrückung durch politische, philosophische und psychologische Diskurse, aber auch durch die konkreten Erfahrungen eines Schwarzen in einer rassistischen Umgebung in Frankreich und in Zusammenhang mit Repression und Widerstand im algerischen Unabhängigkeitskrieg. Ergänzt wird das mit der Beschreibung von Fällen aus der Erfahrung als Psychiater und poetischen Einsprengseln besonders von Texten seines Freundes und Lehrers Aimé Césaire.

Frantz Fanon

Fanon wird 1924 in eine vergleichsweise wohlhabende und auf Assimilierung bedachte Familie auf Martinique geboren. In seiner Jugend lernt er Aimé Cesaire kennen, der ihm hilft, eine schwarze Identität zu entwickeln. Im zweiten Weltkrieg schließt er sich dem Kampf gegen die Naziherrschaft an und wird vom französischem Staat ausgezeichnet. Nach dem Schulabschluß in Martinique studiert er in Frankreich Medizin und Philosophie. Die Beendigung seines Studiums führt ihn nach Algerien. wo er eine reformpsychiatrische Anstalt in Blida-Joinville leitet. Dort unterstützt er den FLN *(Front de Libération Nationale)*, der seit 1954 bewaffnet gegen den französischen Kolonialismus kämpft. Seiner Entlassung kommt er durch Demissionierung zuvor. Danach arbeitet er für den FLN in einem Krankenhaus in Tunesien, aber auch als diplomatischer Repräsentant und als Autor der FLN-Zeitung El *Moudjahid.* Er überlebt mehrere Anschläge des französischen Geheimdienstes. 1960 erfährt er, daß er an Leukämie erkrankt ist Er stirbt 1961. Neben einer großen Anzahl von Aufsätzen hat er zwei Bücher geschrieben, 1952 ist *Schwarze Haut, weiße Masken* erschienen und 1961 kurz vor seinem Tod die *Verdammten dieser Erde,* das beinahe zu einem "Kultbuch" der Bewegungen 1968 und danach wurde und zwar nicht nur in Frankreich, sondern in vielen Metropolenstaaten der Welt.

Schwarze Haut, weiße Masken (1952):

In diesem Buch geht es besonders um die Konstruktion des "Schwarzseins" durch den kolonialistischen Blick und die sozialen und psychischen Auswirkungen auf die Farbigen. Der Ausgangspunkt sind Literaturanalysen und die eigene Erfahrung als Farbiger in Martinique und in Frankreich. Fanon zeigt auf, daß die Rolle und das Verhalten des "Negers" durch die Diskurse der KolonialistInnen erzeugt werden und sich auf die eigene Psyche und Selbsteinschätzung auswirken.

Er untersucht die Rolle der **Sprache** für die Kolonisierung: das ist das als minderwertig betrachtete Kreolische von Martinique, das eigentlich die Muttersprache der Schwarzen und Farbigen ist und die Hochschätzung des Französischen. Weiters ist es minderwertige Behandlung durch die Weißen in Frankreich, die mit einem "Neger" *petit-nègre* [1] sprechen. Der Wunsch der Kolonisierten ist die sprachliche Anpassung an das Französische, was aber nichts an der geringen Wertschätzung durch die FranzösInnen ändert.

Ein weiteres Element der Untersuchung ist die Beziehung zwischen Kolonisierten und KolonisatorInnen. Die **farbige Frau** versucht weißer zu werden, indem sie einen weißen Mann liebt, der sie trotz allem verachtet. Für die "Mulattinnen" kommt noch erschwerend hinzu, daß sie nicht wieder ins Schwarzsein absinken wollen. Der *farbige Mann* beschäftigt sich mit der Kultur der KolonisatorInnen, er projiziert sich in diesem Zusammenhang sogar in die weiße Kultur. Er fühlt die Nicht-Anerkennung in einem doppeltem Sinn, einerseits als schwarze Kulturlosigkeit, andererseits bleibt er durch seine Hautfarbe nicht anerkannt, auch wenn er mit der weißen Kultur perfekt, oft besser umgehen kann [2].

Während von weißen Theoretikern ein "angeborener" **Abhängigkeitskomplex** festgestellt wird, zeigt Fanon, daß dieser angebliche Wunsch nach Abhängigkeit aus realen Unterdrückungserfahrungen kommt. Fanon analysiert die Träume von Madegassen, die der Psychologe O. Mannoni beschreibt und "dekonstruiert" damit die kolonialistische Sichtweise von Mannoni. Daran anschließend beschreibt er die Minderwertigkeit, die der "Neger" in seinem eigenen Erleben erfährt. Das bezieht sowohl die Verachtung und Unterdrückung durch die offenen RassistInnen ein als auch die Nicht-Anerkennung, die der Kolonisierte durch den Paternalismus der wohlmeinenden "Negerfreunde" kennenlernt. In einer vorletzten Wendung analysiert er die rassistische Angst der Weißen vor dem "Neger". Er vergleicht die Projektion mit den Unterschieden und Ähnlichkeiten mit dem Antisemitismus. Der Neger ist (z.B. durch seine halluzinierte sexuelle Potenz) das projizierte Biologische:

Der Neger stellt die biologische Gefahr dar. Der Jude die intellektuelle Gefahr.Wer eine Negrophobie hat, hat Angst vor dem Biologischen. Denn der Neger ist nackte Biologie. Es sind Tiere. Sie leben nackt. (SHWM S. 117)

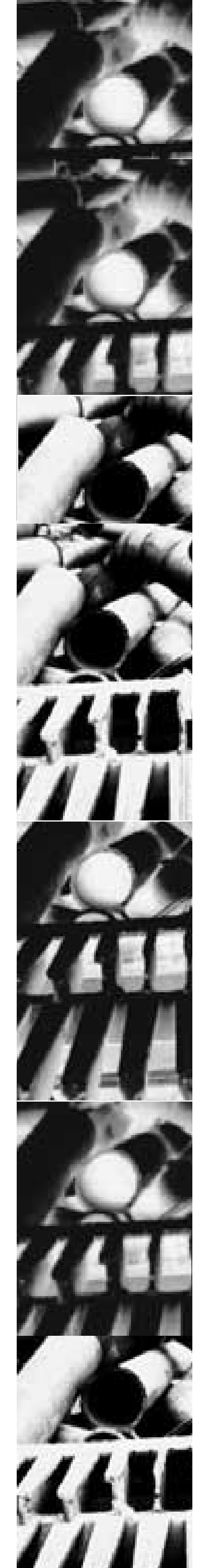
Die Erkenntnis, daß die Weißen, die KolonisatorInnen das Problem sind und genauso krank wie die Kolonisierten, ist ein erster Schritt zur Befreiung. Die Antwort des "Negers" ist dann die Poesie Aimé Cesaires, das Hinabsteigen ins Schwarzsein, um aus der Revolte wieder aufsteigen zu können. Sein Ziel ist die Anerkennung. In einem kurzem Abschnitt bezieht sich Fanon auf Hegel, besonders auf die Herr-Knecht-Dialektik: Anerkennung als Selbstbewußtsein kann nur durch den Kampf erreicht werden und Fanon beklagt, daß der "Neger" - Fanon bezieht sich besonders auf die farbige Bevölkerung Martiniques - von den Weißen "anerkannt" wurde, ohne daß **er** [3] gekämpft hat. Da die Anerkennung als Subjekt sowohl für die Person Fanon als auch für die Rezeption eine große Rolle spielt, werde ich hier einen kurzen Exkurs über die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik einfügen.

Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft

(Hegel1986 S.145-155, vgl. auch Kojève1975) [4]

Der Mensch wird bei Hegel als Selbstbewußtsein gesehen. Als Person ist er nur Bewußtsein, das sich als getrennt von seiner Umgebung erkennen kann. Dieses Bewußtsein ist ein negatives Wesen, indem es sich als anderes als die Objekte sieht. Es ist Begierde, indem es die Objekte, die Dinge vernichten oder verändern will. So wird eine Substanz zu einem Ding geformt (aus dem Ton wird ein Nicht-Ton, ein Gefäß), Essen wird durch den Genuß vernichtet.

Dieses Bewußtsein kann in seiner Begierde, in seinem negativem Verhältnis nur zu einem Selbstgefühl *(fürsich)* kommen, zu einem Selbstbewußtsein wird es nur, wenn es durch eine andere Begierde, ein anderes Selbstbewußtsein anerkannt wird. Die Begierde richtet sich nicht auf etwas, was sowieso vorhanden ist, sondern auf etwas, was ein anderes (Selbst)bewußtsein begehrt. Wenn die beiden Subjekte bis zur letzten Konsequenz gehen, kommt es zum *Kampf auf Leben und Tod.*



Dieser Kampf alleine muß immer wieder zurückfallen, weil immer einer der Kämpfer getötet wird und dadurch wieder kein anderes Selbstbewußtsein für die Anerkennung bestehen bleibt. Steckt aber einer der beiden Kombattanten zurück, hemmt seine Begierde, weil die Angst vor dem Tod größer ist als der Wunsch zu leben, entstehen zwei Formen der Lebens: der *Herr* und der *Knecht.* Der Knecht anerkennt den Herrn. Der Herr ist aber eine Sackgasse der Geschichte, das unwesentliche, knechtische Bewußtsein wird von ihm immer wieder mit den Dingen (der Natur) gleichgesetzt, erlangt also keine Befriedigung als Selbstbewußtsein, weil der Herr den Knecht nicht als anderes Selbstbewußtsein sieht. Die gehemmte Begierde des Knechtes befriedigt zwar die Begierde des Herrn, aber als projiziertes Ding nicht (mehr) die Begierde der Herrn nach Anerkennung. Anders der Knecht, er steht zwischen dem Herrn und den Dingen, die er bearbeitet, er enthält beide Elemente, seinen gehemmten Wunsch danach, Herr zu sein und sein Verhältnis zu den Dingen durch *Arbeit.* Der Knecht ist durch die Arbeit das Vermittelnde zwischen dem herrischen Selbstbewußtsein und der Natur. Nur der Knecht ist zu einer Weiterentwicklung fähig, weil er die Arbeit kennt und dann auch Herr seiner selbst werden kann. Der Knecht muß Herr seiner eigenen Arbeit werden.

Unschwer ist darin das Bewußtsein der protestantischen Arbeitsmoral, der bürgerlichen Revolution und der kapitalistischen Gesellschaft zu erkennen. Ein Knecht, der Herr seiner Arbeit wird, wird Arbeiter und/oder Unternehmer. Das im Menschen angelegte Konkurrenzdenken (der Kampf auf Leben und Tod) wird durch die Arbeit auf eine nächste Stufe der Entwicklung gebracht. In der marxistischen (u.a. der Kojèveschen) Interpretation kann der Zustand des Selbstbewußtseins nur in der Revolution erreicht werden, indem der Knecht zum Herrn wird und trotzdem nicht den Bezug zur Arbeit verliert.

Die problematischen Elemente dieser Sichtweise sind die Unausweichlichkeit des Kampfes auf Leben und Tod und die unbedingt positiv gesetzte Rolle der Arbeit. Hegel sieht Kampf und Arbeit als anthropologische Konstanten. Und auch bei Fanon entsteht das (männliche) Selbstbewußtsein im Kampf und in der Arbeit.

Die Verdammten dieser Erde (1961)

Dieses Buch wurde im letzten Lebensjahr, bereits im Bewußtsein des baldigen Todes geschrieben und bezieht sich direkt auf den bewaffneten Kampf in Algerien. Sein Leben und sein Buch erscheinen als direkte Antwort auf die Problemstellung, die in SHWM gestellt wird:

"*Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbstständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht.*" [zitiert Fanon die Phänomenologie des Geistes, Hegel 1986, S. 149]

Historisch ist der Neger, in der Unwesentlichkeit der Knechtschaft versunken, von dem Herrn befreit worden. Er hat für seine Freiheit nicht gekämpft. (SHWM S. 155)

Fanons Antwort ist der nationale Befreiungskampf, ein Befreiungskampf, der konkret in Algerien geführt wird, aber auch in den befreiten Staaten weitergeführt werden muss. So ist es auch nur logisch, daß es im ersten Abschnitt der *Verdammten dieser Erde* um die **Gewalt** geht, um die Gewalt der KolonisatorInnen, die Gewalt zwischen den Unterdrückten und die befreiende Gegengewalt. Die koloniale Welt teilt sich in zwei Teile, in verschiedene Städte, die vollkommen voneinander getrennt sind. Es gibt Zonen, in denen sich die KolonisatorInnen bewegen und solche, wo die Kolonisierten leben. Die Vermittlung findet durch die Polizei und die Gendarmerie statt, die eine Verbindung verhindert, da Übergänge ja die Metropole mit dem Ungezügelten und Gewalttätigen anstekken könnten.

In der Projektion werden die Kolonisierten entmenschlicht. Erst wenn die Unterdrückten an ihren Ketten rütteln, Unruhen und Aufstände die Ordnung bedrohen, tauchen unter den KolonisatorInnen die WarnerInnen und VermittlerInnen auf, die Anderen werden als Menschen anerkannt. Aber die wollen inzwischen mehr, sie wollen nicht allein als Personen anerkannt werden, sondern

sie wollen Herren werden. Das ist die Situation, wo sich das Schwarzweiß-Denken des Kolonialismus gegen den Kolonialismus kehrt. Die Intellektuellen mögen analysieren und diskutieren, welche Strategie des Befreiungskampfes die adäquate ist, das Volk (die BäuerInnen) weiß, was es zu tun hat. "*..das Gute ist ganz einfach das, was ihnen schadet.*" (VdE, S. 42) Sie belügen die Kolonialherren, sie sind faul und widerspenstig, nach Fanon aber offen, aktiv und kreativ gegenüber den Befreiungsbewegungen. Die Kolonisierten sind gewalttätig, immer wieder gibt es Explosionen gegeneinander, Kriminalität und Gewalt, die den Unterdrückten selbst schadet. Die Angst vor dem Kolonialherren wird umgewandelt in die Projektion von Mythen und Magie. Die Geister erscheinen gefährlicher als die Unterdrückungsorgane. All das ändert sich erst durch den bewaffneten Kampf um Befreiung, wo sich die Gewalt nicht mehr gegeneinander oder gegen Geister wendet, sondern gegen die Unterdrückung.

Die Basis der nationalen politischen Parteien sind LehrerInnen, HandwerkerInnen, Kaufleute und die ArbeiterInnen, die gegenüber den BäuerInnen in einer privilegierten Situation sind. Diese reformistischen FührerInnen suchen den Kompromiß, trotzdem spielen sie eine positive Rolle, indem sie Selbstbewußtsein schaffen, weil sie die Geschichte der Revolten verbreiten und sie dem Vergessen entreißen. Außerdem wird durch ihre Vermittlung der internationale Zusammenhang hergestellt. So gibt es jetzt die Situation, daß die Unterdrückten einen Zusammenhang zwischen verschiedenen Aufständen herstellen können und sich überall ihr Dien Bien Phu[5] wünschen. Die Situation der Befreiungsbewegungen hat sich seit dem Ende des zweiten Weltkriegs verändert, durch die Verbreitung des Transitorradios[6], durch die Existenz der realsozialistischen Länder und besonders durch die zu Ende gehenden europäischen Kolonialreiche. Fanon sieht eine Entwicklung, wo sich die Gewalt der KolonisatorInnen umwandelt, er schlägt eine reziproke Gewalt vor. Wenn sich KolonisatorInnen damit brüsten, die Möglichkeiten zu haben, hunderte zu töten, warum tun sich dann nicht immer hunderte zusammen, um einen Kolonialherren zu töten.

Die Gewalt im antikolonialen Kampf vereinigt das "Volk" gegen Separatismus und Partikularismus (den die KolonialistInnen produzieren), zerstört die Mythen und die Häuptlingsstrukturen und wirkt antihierarchisch:

"*..das Volk [kann]sich davon überzeugen, daß die Befreiung die Sache aller und jedes einzelnen war und daß ihr Anführer kein besonderes Verdienst hat. Die Gewalt hebt das Volk auf auf die Höhe seiner Anführer. (VdE S. 77)*

Eine interessante Wendung gibt es dann noch insofern, als die Gewalt im Befreiungskampf als Arbeit gesehen wird. *Arbeit heißt, am Tod des Kolonialherren arbeiten. (VdE S. 72)* Die KämpferIn wird als ArbeiterIn gesehen. Die beiden Elemente Gewalt und Arbeit, die in der Herr-Knecht-Dialektik bei Hegel nacheinander die Entwicklung der Menschheit bestimmen, fallen im antikolonialen Kampf zusammen, um die dialektische Erstarrung des Kolonialismus wieder in Bewegung zu bringen[7]. Darin ist natürlich auch der marxistisch-antiimperialistische Berufsrevolutionär zu erkennen. Und diese Energie, die als Arbeit/Gewalt der Militanten im Befreiungskampf mobilisiert wird, soll sich nach der Befreiung in Energie für den Aufbau des Landes umwandeln.

Fanon meint, daß sich der Befreiungskampf nachträglich auch auf die Metropolen auswirken wird. Dadurch daß die Absatzmärkte der Kolonien wegfallen (die sich ökonomisch mit dem realsozialistischen Block verbinden), wird die Krise auch nach Europa getragen und das dortige Proletariat wird zu kämpfen beginnen. Dieser letzte Punkt des Gewalt-Kapitels zeigt, daß der Diskurs Fanons von der Existenz des realen Sozialismus und den Träumen von einer unabhängigen ökonomischen Entwicklung außerhalb des Westen abhängig ist.

Im nächsten Kapitel geht es unter dem Titel **Größe und Schwäche der Spontaneität** um die Wechselwirkung zwischen Intellektuellen und BäuerInnen, zwischen Stadt und Land. Dabei wird die Entwicklung einer Befreiungsbewegung nachgezeichnet. Es beginnt mit der Entwicklung von nationalen Parteien in der Stadt, die keinen Bezug zum Land haben, sie werden von Aufständen der BäuerInnen überrascht, können aber nicht auf deren Situation eingehen. Die Repression erzwingt eine Spaltung innerhalb dieser Gruppierungen in einen illegalen und einen legalistischen Teil. Die Illegalen finden die Unterstützung der ländlichen Bevölkerung, die dann den Guerillakrieg beginnen kann. In einer bestimmten Phase des Kampfes wird die Situation erreicht, wo es notwendig ist, den Kampf in die Städte zurück zu tragen.

Die entscheidende Basis dazu ist das "Lumpenproletariat". Einerseits sind die Beschäftigungslosen und Deklassierten von den KolonialistInnen leicht zu korrumpieren, andererseits werden diese Menschen konsequent kämpfen, wenn sie für die Befreiung gewonnen werden. Zum Schluß warnt Fanon noch vor dem antirassistischen Rassismus, der zwar den Mut und den Haß für den spontanen Aufstand hervorbringt, aber im Befreiungskampf verschwinden muß. Er führt als Beispiel Autochthone an, die am Unter-

drückungsapparat teilhaben, aber auch Metropolenmenschen, die ihr Leben für den Befreiungskampf riskieren.

Frankreichs Algerienkrieg

Unschwer ist in diesen Beschreibungen die Entwicklung in Algerien zu erkennen, aus diesem Grund will ich hier einen Exkurs über den Algerienkrieg einführen (vgl. Elsenhans 1974, Leggewie 1984):

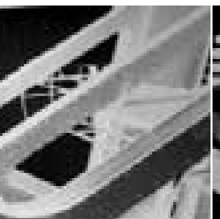
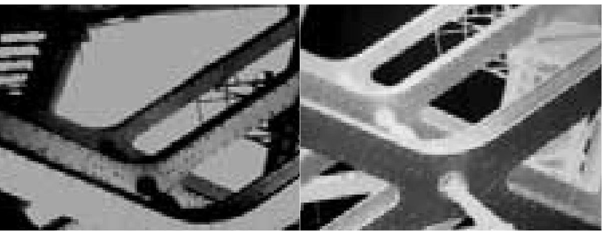
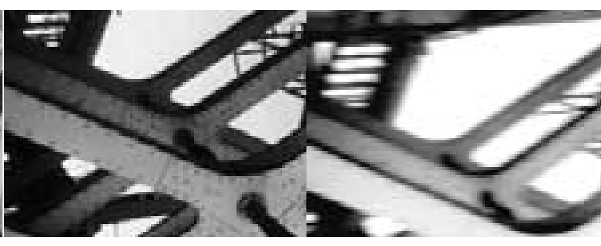
Algerien hat in der Zeit des Kolonialismus eine andere Struktur als etwa Tunesien und Marokko, eine große Anzahl von EuropäerInnen (die so genannten Pied-noirs) lebt relativ privilegiert in Algerien (von AgrarkapitalistInnen bis zu KleinbürgerInnen und VerwaltungsbeamtInnen). Daraus entsteht die in VdE beschriebene Trennung der Lebenssphären in der kolonialen Situation. Vor und nach einem spontanen Aufstand 1945 spielt eine Nationalbewegung unter Messali Hadj eine dominierende Rolle (die MessalistInnen) und Algerien erscheint relativ befriedet (z.B. wurde in Vietnam seit 1945 gekämpft). Im November 1954 beginnt der FLN den bewaffneten Kampf, der 1955 eskaliert. Die Frontstellung zwischen europäischer und moslemischer Bevölkerung spitzt sich zu, der Kolonialstaat verliert die Kontrolle über ein Drittel des Landes. 1956 gewinnt in Frankreich ein Linksbündnis, das aber den Krieg verschärft (u.a. entführen französische Geheimdienste ein Flugzeug mit den historischen Führern der Befreiungsbewegung). Die Eskalation des Befreiungskriegs zwingt alle autochthonen Gruppen (auch gemäßigte und religiöse - die Ulemas, religiöse Rechtsgelehrte) zur Parteinahme. In der ersten Hälfte des Jahres 1957 tobt die "Schlacht um Algier", die mit äußerster Brutalität von beiden Seiten geführt wird. Es ist selbstverständlich, daß der FLN Bomben in belebten Cafés platziert. Von Fanon wird das als Notwendigkeit beschrieben, den Kampf in die Städte zurückzutragen. Den Kampf um die Kontrolle der Stadt gewinnt der französische Staat und beginnt jetzt eine Doppelstrategie gegenüber der moslemischen Bevölkerung, einerseits MP und Elektroden (zur Folterung) andererseits gibt es Investitionen für die autochthone Bevölkerung. Durch Terror (z.B. bei einem Massaker an MessalistInnen) kann der FLN die Kollaboration (insbesonders auf dem Land) gering halten, die Antwort Frankreichs ist die Installation von Wehrdörfern.

Für beide Seiten ist klar, daß der Krieg nicht gewonnen werden kann. Inzwischen hat sich die internationale Lage verändert. Eine große Zahl von Staaten ist unabhängig geworden, 1955 findet die Konferenz von Bandung (Indonesien) statt, wo die Blockfreienbewegung gegründet wird. 1956 versuchen Großbritannien und Frankreich gemeinsam mit Israel mit einem militärischen Angriff die Kontrolle des Suezkanals wiederzugewinnen, nachdem dieser durch den ägyptischen Präsidenten Gamal Abd el Nasser verstaatlicht wurde. Die europäischen Staaten und Israel werden von den USA und der Sowjetunion zum Rückzug gezwungen. Nach einem Aufstand der EuropäerInnen in Algerien verlieren die Linken die Macht in Frankreich, de Gaulle wird Regierungschef. Die Pied-noirs werden aber enttäuscht, denn de Gaulle leitet die Unabhängigkeit Algeriens ein. Die Gründe für die Akzeptanz der Unabhängigkeit sind im internationalen Druck und den ökonomischen Interessen zu sehen, u.a. gibt es konkrete Projekte für eine weitere Ausbeutung der Erdöl- und Erdgaslager in der Sahara. Die französische Bevölkerung, einschließlich eines großen Teils der Linken stellt sich erst gegen Ende des Krieges auf die Seite der Dekolonisation[8].

Die Verdammten dieser Erde (2)

Schwarzen beschuldigen die AraberInnen des Imperialismus, während sich AraberInnen rassistisch gegenüber Schwarzen verhalten. In einigen Staaten hat sich eine Einheitspartei gebildet, die aber auch nichts anderes als eine neue privilegierte Kaste ist, auch wenn sie teilweise aus charismatischen und verdienten BefreiungskämpferInnen besteht. Auch eine Tendenz zum Militarismus wird in diesem Zusammenhang, aber auch in Verbindung mit Separatismus und Partikularismus kritisiert:

"*[...] die oft unheilvolle Rolle des Führers [..]rührt daher, daß die Partei in bestimmten Gebieten wie ein*

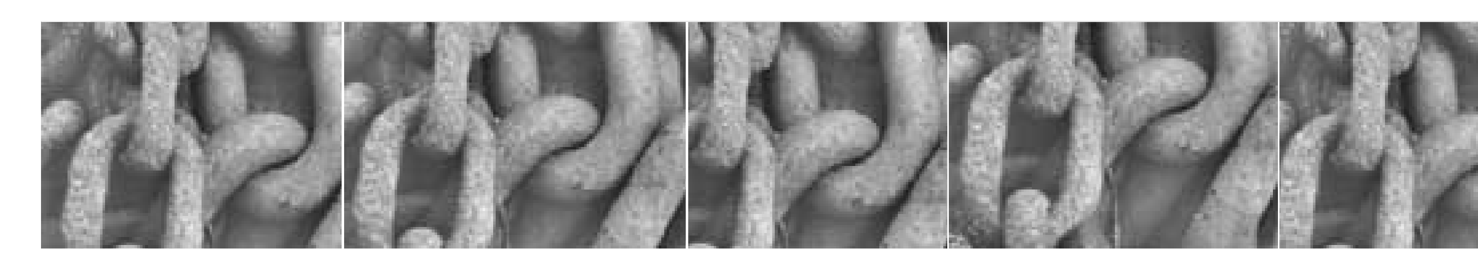




gang organisiert ist, bei dem der Härteste die Führung übernimmt. (VdE S. 157)

In der zweiten Hälfte macht er Vorschläge, was passieren sollte, damit sich diese negativen Entwicklungen nicht wiederholen.

"*Die Völker sind keine Herden mehr und brauchen nicht geführt zu werden.*" *(VdE S. 157)*

Fanon geht jetzt darauf ein, wie die (revolutionäre) nationale Partei agieren sollte, um die beschriebenen Mißgeschicke zu vermeiden. Die



Partei soll Ausdruck der Massen bleiben oder werden, aus diesem Grund soll die Macht und die Kontrolle getrennt werden. Auch spricht er von der Lernfähigkeit der Massen und bringt ein Beispiel aus dem algerischen Krieg: 1956/1957 regelmentierte die französische Kolonialverwaltung den Personenverkehr, was den Schwarzmarkt blühen läßt. Der FLN führt Preiskontrollen ein und überwacht so das kapitalistische System. Außerdem wird im Machtbereich der Befreiungsbewegung das Land aufgeteilt.

Die in dieser Region lebenden BäuerInnen erfahren konkret wie der Kapitalismus funktioniert und Fanon meint, daß sie sich in Zukunft nichts mehr gefallen lassen würden, auch nicht von bürokratischen FührerInnen. (VdE S. 161-163) Daß er Ausbildung und Sport für die Jugend fordert, hat schon nahe Anklänge an realsozialistische Vorstellungen. In diesem Abschnitt wird klar, daß der Nationalismus für sich allein zu wenig ist.

Ganz im Gegensatz zu dem, was man gemeinhin annimmt, entwickeln die afrikanischen Völker, die unterentwickelten Völker sehr schnell ein politisches und soziales Bewußtsein. (VdE S. 173) [...]

Eine Bourgeoisie, die den Massen als einziges Nahrungsmittel den Nationalismus gibt, verfehlt ihre Mission und verstrickt sich notwendig in eine Folge von Mißgeschicken. (VdE S. 174)

Obwohl Fanon hier die Fähigkeiten und Möglichkeiten der "Völker" auch unabhängig von ihren Eliten zeigt, klingt gerade hier die Arroganz des Denkens in einer revolutionären Partei durch. Nachträglich hat sich gezeigt, daß praktisch keine nationale Befreiung einen echten Weg der Befreiung angetreten hat, wobei meiner Ansicht nach ein Element des Scheiterns die Orientierung auf einen revolutionären Staat ist.

In dem auf Deutsch erschienenem Band sind noch zwei Abschnitte, auf die ich nicht genauer eingehen werde. In einem geht es um die **nationale Kultur** (es handelt sich um eine Rede vor dem zweiten Kongreß der schwarzen SchriftstellerInnen und KünstlerInnen in Rom 1959), wo über die Wechselwirkung zwischen nationaler Kultur und Befreiungskampf sowie zwischen den Kulturen der Metropole und der Peripherie diskutiert wird. Im letzten Teil beschreibt er Fälle aus seiner Praxis in Algerien und Tunesien, wobei Doktor Fanon sowohl Kolonisierte wie KolonisatorInnen behandelt.

Das Ergebnis seiner Untersuchungen kann so zusammengefaßt werden, daß die zu behandelnden *psychischen Krankheiten* durch die reale Situation der Unterdrückung und des Krieges in Algerien entstehen.

Frantz Fanon hat sich am Algerienkrieg beteiligt, um den Weg zu einer Emanzipation der Kolonisierten und damit auch der ganzen Menschheit freizumachen. Aus diesem Grund schreibt er vermutlich dieses Buch, er will an einem nationalistischen Internationalismus teilnehmen, aber auch vor gefährlichen Entwicklungen warnen.

Die Wirkung ist aber eine andere als er sich erwartet hat: Die *Verdammten dieser Erde* wird ein vieldiskutiertes Buch der StudentInnenbewegung in der ersten Welt und wird Teil der Basis eines internationalistischen Widerstands gegen die Unterdrückungsmaßnahmen und Kriege des Westens gegen die Befreiungsbewegungen der so genannten "dritten Welt".

Für Fehlinterpretationen, die zu einer kritiklosen Unterstützung von Befreiungsbewegungen durch AntiimperialistInnen führen, ist nicht mehr der Autor der VdE verantwortlich zu machen.

Das obskure Subjekt der Begierde (Udo Wolter 2001)

Das Schwarz-Weiß-Denken des Antiimperialismus ("eine Front der unterdrückten Völker gegen den Imperialismus") wurde und wird oft genug mit Fanon begründet. Insofern ist es erstaunlich, daß ab Mitte der achtziger Jahre Fanon von der *postcolonial critique* positiv rezipiert und zur Untermauerung eigener Thesen verwendet wird[9]. Udo Wolter sieht sich teilweise in dieser Tradition - insbesonders wenn es um feministische Ansätze geht - betrachtet diese Theorien aber auch im Licht eines werttheoretischen Marxismus. Seine Methode ist das Nachvollziehen der Texte Fanons im Licht von Kommentaren und Diskussionen.

Im ersten Abschnitt (Kapitel 2 nach der Einleitung) geht es um die Beurteilung von **Schwarze Haut weiße Masken,** wo das antikoloniale Subjekt aus psychologischer, aber androzentrischer Perspektive entwickelt wird. Die Konzentration auf das männliche Subjekt stammt einerseits aus der Geschichte und Praxis von Psychologie, Psychiatrie und Psychoanalyse, andererseits aus der Lebenserfahrung des männlichen Autors Fanon:

Da sich das schwarze Subjekt nicht aus sich selbst, sondern durch den kolonialen Blick konstituiert, erscheint es immer minderwertig. Der "Neger" aber möchte nicht nach seiner Haut betrachtet werden, sondern nach seinem "Begehren".

Die *postcolonial critique* hat begierig eine allerdings sehr lange Fußnote über Lacans Spiegelstadium aufgegriffen (SHWM S: 178-180): der "Neger" will sich selbst als weiß sehen, kann sich im Spiegel allerdings nur als schwarz erkennen. Das wird nach Wolter von der postkolonialen Theorie als positives Element der Ambivalenz, der mehrfachen Identität oder Hybridität interpretiert, die Konsequenz für Fanon sei aber auch der Rückzug auf das Schwarzsein, um die Projektion der KolonialistInnen gegen sie selbst zu wenden.

Fanon sieht diese Rückwendung ambivalent, er verteidigt sie gegen Sartre, der ihn, den antikolonialen Kämpfer Fanon als "Neger" mit seinem "antirassistischen Rassismus" nur zu einer Zwischenstufe der dialektischen Entwicklung reduzieren will, aber er macht sich auch lustig über diese "Rückkehr" zum "Tamtam der Wilden", die den Exotismus der Weißen bestätigt. In Wolters Interpretation von Fanon schwankt das antikoloniale Subjekt zwischen Schwarzsein und universellem Subjekt zur Befreiung der Menschheit. Frauen kommen nur über das sexuelle Begehren vor, also nicht im Zusammenhang mit der hegelschen *Begierde,* die auch intellektuelle und politische Anerkennung bekommen will. Sie sind nur Körper, nur Körperlichkeit: der negrophobe Mann projiziert das bedrohlich Sexuelle in den schwarzen Mann, der ihm die weiße Frau wegnimmt, der schwarze Mann leidet unter seinem Begehren nach der weißen Frau. Die schwarze Frau kommt nur als sexuell aktive Verräterin an der schwarzen Sache vor, weil sie sich durch die Beziehung zu einem Weißen weißer machen will. Die weiße Frau hat in ihren rassistischen Vergewaltigungsphantasien gegenüber dem "Neger" eigentlich sadomasochistische Wünsche. So schön die Beschreibung der rassistischen Fantasien ist, die die Kolonisierten in das Naturhafte, Wilde, Unzivilisierte hinabdrücken, während diese doch als Subjekte gegenüber den Weißen agieren (wollen), so unterschiedlich ist die Wertung Fanons in Bezug auf die geschlechtlichen Unterschiede. Während der Mann als Opfer einer gemischten Beziehung beschrieben wird, gerade weil er über die weiße Frau aufsteigen will, ist die schwarze Frau aktiv, sie setzt ihre sexuelle Anziehung bewußt als Mittel ein. In beiden Fällen behält die Frau Tauschwertcharakter in Bezug auf die Vermittlung zwischen KolonialistInnen und Kolonisierten: der weiße Frauenkörper, um den Wert des schwarzen Mannes zu erhöhen, der schwarze Frauenkörper als eigener Tauschwert für den Aufstieg. Die Sichtweise über die Vergewaltigungen stammen aus der männlichen westlichen Psychologie.

Interessant ist, daß die Vergewaltigungen im Zusammenhang mit der Kolonisierung eigentlich nicht behandelt werden, im Gegenteil, sie werden zwar festgestellt, aber in Richtung einer nationalen Enteignung interpretiert. Fanon erkennt die Naturalisierung der Kolonisierten, erkennt aber nicht, daß Frauen eine ähnliche Position einnehmen, im Gegenteil, er reproduziert die entsprechenden (Vor)urteile. Auch die homophoben Elemente können in einem solchen Zusammenhang interpretiert werden, da die Nation ja durch männliche Subjekte gebildet wird - eine ausgewählte Gruppe aufgeklärter intellektueller Männer, die eine gemeinsame Vision vertreten[10] - und die Homosexualität mit der Angst vor einer Verweiblichung zu tun hat.

Im zweiten Teil geht es um die Herr-Knecht-Dialektik in Zusammenhang mit der Frage nach der revolutionären Gewalt.

Gegner von Fanon behaupten, daß er die Gewalt "heilige" und dadurch spirituelle und religiöse Elemente in revolutionäre millenaristische (die das Himmelreich auf Erden versprechen) umwandeln möchte. Dazu ist er aber viel zu sehr Aufklärer, der die ursprünglichen, rückwärts gewandten Struk-

turen nur als Überlebensstrategie im Kolonialismus interpretiert. Nach Fanon verschwinden diese Geister wie psychotische und neurotische Störungen durch den revolutionären Kampf, der wie bereits beschrieben auch Arbeit ist. Meiner Ansicht nach liegt das Problem in der Nichtunterscheidung von abstrakter und konkreter Arbeit (ich gehe hier etwas über Wolter hinaus).

Die abstrakte Arbeit existiert nicht ohne Zirkulationssphäre, eine "Gleichheit" verschiedener Arbeiten (Produktion von Hosen oder Produktion von Autos) kann nur über einen Tauschwert hergestellt werden. Daß Wert (nur) durch die konkrete Arbeit, durch die Produktion von Gebrauchswert entsteht, ist Teil der kapitalistischen Ideologie. Der Tauschwert und die Zirkulation wird im günstigen Fall ignoriert, im ungünstigen Fall wird das Böse des Kapitalismus in der Zirkulationssphäre gesucht (und im ausländischem Kapital, bei den HändlerInnen eines anderen "Volkes" - z.B. die ChinesInnen in Indonesien oder die InderInnen in Ostafrika - oder im "Juden" gefunden).

Wolter beschreibt die Entwicklung dieser Überbewertung der konkreten Arbeit bei Fanon an Hand einer wertkritischen Analyse des Rassismus. Durch das Erleben der rassistischen Verteilung der Arbeit im Kolonialismus entsteht ein verkürztes Bild des Kapitalismus. Während im Mutterland die freie Arbeitskraft ausgebeutet wird, die Ausbeutung in der kapitalistischen Fabrik organisiert wird und es keine offensichtliche Trennung von Produktion und Zirkulation gibt, funktioniert die Ausbeutung in den Kolonien indirekt. Die Arbeit (z.B. in der Sklaverei) wird nicht vom Kapitalismus organisiert, sondern der profitiert davon über den Handel. Die Ungleichwertigkeit der Sklaverei oder Leibeigenschaft kann nur gerechtfertigt werden, wenn die Kolonisierten auf eine tiefere "natürlichere", unzivilisiertere", "wilde" Ebene herabgedrückt werden.

Während die Vermittlung in den Mutterländern durch BürgerInnenrechte und demokratische Strukturen organisiert wird und dadurch ein Ausgleich zwischen KapitalistInnen und ArbeiterInnen möglich wird, ist die Vermittlung in den Kolonien die nackte Gewalt. So kann Fanon das kapitalistische Ausbeutungsverhältnis des Kolonialismus in die Herr-Knecht-Dialektik hineinprojizieren. Der Knecht/Sklave arbeitet für den Kolonialherrn und wird von ihm gewaltsam unterdrückt. Er sieht die Dialektik in einer fruchtlosen Binarität erstarrt und will sie durch das kathartische Moment der antikolonialen Gewalt wieder in Bewegung bringen. Die organisierte Gewalt gegen die KolonialistInnen ist die Arbeit für die Befreiung. Die Verbindung von Gewalt und Arbeit ist auch die theoretische Brücke der militanten, antikolonialen Befreiungsbewegungen mit dem ArbeiterInnenbewegungsmarxismus, der ebenfalls die Arbeit verherrlicht. Auch liegt hier die Basis der Fanonverehrung durch den marxistisch-leninistischen Antiimperialismus der 80er Jahre.

Fanon wollte durch einen Willensakt revolutionärer Gewalt "in die Geschichte hineinspringen" (Wolter 2001, S. 117) und damit den Weg zu einer Befreiung der Menschheit freimachen. Die reale Geschichte der Dekolonisierung hat sich aber als eine noch stärkere Verstrickung der "befreiten" Staaten in die Katastrophengeschichte des Kapitalismus gezeigt.

Fanon war nicht blind gegenüber den Problematiken der Befreiung, immerhin beschäftigt sich ein Kapitel in den VdE mit den Mißgeschicken des nationalen Bewußtseins, das Wolter gemeinsam mit weiteren Artikeln unter dem Titel "Fanon und die Mißgeschicke der Befreiung in den nationalen Staat" diskutiert. Wie schon oben erwähnt, geht es dabei sowohl um Kritik an einer indigenen Bourgeoisie wie auch an diktatorischen Einparteienstaaten. Weiters kritisiert er den entstehenden (z.B. innerafrikanischen) Rassismus und das Wiederaufleben des Stammesdenkens. Ambivalenz und Widersprüche zeigen sich wieder, als die "Volkskultur" als entfremdet und vom Kapitalismus produziert beschrieben wird, aber auch die Basis für das Projekt des nationalen Staates sein soll. Das Projekt des nationalen Staates soll also weder das alte (vorkapitalistische) System sein, noch die kapitalistische Modernisierung, sondern etwas neues: *Wir haben uns entschlossen, gerade von jener tabula rasa zu reden, die zu Beginn jede Dekolonisierung kennzeichnet.* steht als Diktum am Beginn des Textes (VdE, S. 29). Bei der Diskussion um die nationale Kultur geht es um die Wechselwirkung zwischen (städtischen) Intellektuellen und der bäuerlichen Bevölkerung. Das Ergebnis ist dabei, daß der nationale Staat durch die männlichen Intellektuellen, die (Partei-)eliten geprägt wird, daß die tabula rasa durch die Männer (!) der Befreiung gefüllt wird.

Da Wolter die Frauenrolle im Befreiungskampf besonders wichtig ist, geht er auf den Aufsatz "Algerien legt den Schleier ab" von Fanon ein: Dabei wird wieder die doppelte Funktion des Schleiers betrachtet. Einerseits ist er mit der exotischen Projektion der EuropäerInnen verbunden, andererseits wird er als kultureller Ausdruck der autochthonen Bevölkerung gegen den Kolonialismus gewendet. Als weiteres Element wird aber von Fanon noch das Argument des Verlustes der Kontrolle durch die KolonialistInnen gebracht. Die

Frau mit Schleier kann nicht gesehen werden, sieht aber den eigentlich Beobachtenden. Fanon bezieht das natürlich auf die Möglichkeiten des bewaffneten Kampfes, aber es könnte auch als Umkehrung des Überwachungsdispositivs von Foucault gesehen werden. Fanon geht aber noch weiter: für bestimmte Aufgaben ist es für die Kämpferin notwendig, den Schleier abzulegen, um in den europäischen Vierteln Algeriens nicht aufzufallen. Und diese Möglichkeiten der Camouflage den Schleier zu tragen oder nicht, sieht Fanon als das zu sich Kommen der Frauen im Befreiungskampf. Er betrachtet diese Entwicklung sehr geschichtsoptimistisch und glaubt, daß sich die Frauen im Kampf gegen die Männer durchsetzen würden. In der Konsequenz bleibt jedoch auch der Kampf um den Schleier ein Wettbewerb zwischen der kolonialen Verwaltung und dem indigenen Patriachat um die Sichtbarkeit und um den Körper der Frauen. In der Folge wird die Zurückdrängung der Frauen nach der Befreiung nicht nur ein Problem in Algerien, sondern in allen Befreiungsbewegungen.

Auch wenn in "Algerien legt den Schleier ab", die Frau als Subjekt vorkommt, ist sie dem männlichen Revolutionär untergeordnet. Tendenziell gibt es eine Reduktion der Rolle der Frau auf ihre Funktion als Trägerin einer nationalen Kultur um die Erhaltung der kulturellen Identität. Frauen sind Objekte zwischen männlichen Eliten, den Intellektuellen der Befreiungsbewegungen und den Unterdrückern der kolonialen Verwaltung, der Polizei und dem Militär.

Wie in dieser Zusammenfassung deutlich wird, setzt Wolter zwei Schwerpunkte: einerseits kritisiert er den verkürzten Arbeitsbegriff, der aus der Übernahme der Herr-Knecht-Dialektik von Hegel stammt, anderseits erkennt er eine androzentrische Sichtweise, die damit zusammenhängt, daß in der nationalen Befreiung das männliche Subjekt im Zentrum steht. Diese beiden Elemente sind konstitutiv für jede "nachholende Entwicklung" wie für die bürgerliche Gesellschaft im Allgemeinen: dominiert von männlichen Eliten und auf der Idealisierung der Arbeit aufbauend.

Frantz Fanon wiederlesen!

Die Träume und Hoffnungen Frantz Fanons sind offensichtlich gescheitert. Im Gegenteil, die heutige Welt wird vom kapitalistischen Westen dominiert. Die scheinbar potentesten GegnerInnen des (scheinbar) allmächtigen kapitalistischen Herrschaftssystems (von Hardt / Negri 2000 als "Empire" bezeichnet) sind Kreaturen wie Saddam Hussein oder Osama Bin Laden, die nicht aus emanzipatorischen Bewegungen kommen, sondern vom Westen gezüchtet und aufgepäppelt wurden. Woran sind die Ideen Fanons gescheitert? Seine Texte, insbesonders die VdE sollten Fanale sein, die die Unterdrückten zum Aufstand auffordern, aber auch eine Warnung vor Fehlentwicklungen. Die BäuerInnen, die als revolutionäres Subjekt im Zentrum der Aufmerksamkeit Fanons stehen, sind inzwischen nicht mehr die Mehrheit der Weltbevölkerung[11]. Die revolutionären Parteien mit einer verkürzten Sichtweise der Arbeit und einem (männlichen) Eliteverständnis (wie an Hand der Texte Fanons diskutiert), haben sich an das herrschende System angepasst oder wurden marginalisiert. Der in der Diskussion Fanons allgegenwärtige Nationalismus hat meiner Ansicht sowohl mit der Repräsentation durch Eliten wie mit dem Arbeitsbegriff der bürgerlichen Gesellschaft zu tun. UnternehmerInnen und ArbeiterInnen werden als Produzierende gesehen und von nationalen Eliten repräsentiert. Die vielfältigen Bedürfnisse der Menschen werden unter einem "Volk" und Staat vereinheitlicht und dadurch unterdrückt[12].

Wenn Fanon in seinem Denken auch von einer Ebene der Repräsentation ausgeht, so sieht er doch auch die Selbsttätigkeit der Bevölkerung (des "Volkes") und kommt dabei zu einer Kritik besonders der revolutionären und staatlichen Eliten. Auch das "Volk" als Gegenkonzept gegen den Imperialismus ist nicht so eindeutig zu sehen. Fanon sieht die nationalen Identitätskonstruktionen nicht in irgendwelchen historischen Mythen, sondern will, daß sie im Befreiungskampf entstehen. Seine Identitäten sind so ambivalent wie alle Identitäten von Unterdrückten, einerseits ananlysiert er die "Völker" als Konstruktion des Kolonialismus, andererseits wendet er diese Konstruktionen gegen die UnterdrückerInnen. In der antiimperialistischen Fanonrezeption ist das "dekonstruierende" Element Fanons meistens untergegangen.

Fanons Hegelianismus bezieht sich auf den Nationalstaat, die Eliten und die Arbeit. Hegels (und Fanons) Sichtweise enthält aber noch ein weiteres Element, nämlich die Aufforderung zur Aktivität, zur Aktion. Nicht umsonst sind poetische Abschnitte eingefügt, die zu einer Selbstfindung unterdrückter Bevölkerungen geführt haben oder führen sollen. Fanons Bücher sind auch direkte Aufforderungen zum Aufstand, zur Revolte. Und diese Texte sind auch heute noch so zu sehen, gerade weil einige Elemente, die wie Handlungsanleitungen wirken, heute nicht mehr aktuell sind.

Fanon hat sich auf eine weltrevolutionäre Bewegung (einen "nationalistischen Internationalismus") bezogen, die es so heute nicht mehr

gibt. Das bedeutet aber nicht, daß eine Konstitution der Revolten gegen das Empire nicht möglich ist. Im Gegenteil, die Vielzahl der heutigen Unruhen und Revolten, die sich über die so genannte "Antiglobalisierungsbewegung" von Seattle bis Genua bereits zu vernetzen beginnt, hat bessere Ausgangsbedingungen, weil sie sich nicht mehr so einfach unter Parteieliten oder Nationalismen unterordnen läßt und ein unverkrampfteres Verhältnis zur Arbeit hat. Die erzwungene Frontstellung im angeblichen "Kampf gegen den Terrorismus" bewirkt hoffentlich keine länger andauernde Lähmung, wie die Hungeraufstände in Argentinien oder die Demonstrationen gegen den EU-Gipfel in Brüssel im Dezember 2001 zeigen.

Algerien seit der Unabhängigkeit

"*Afrika in Bewegung bringen, an seiner Organisierung, seiner Umgestaltung nach revolutionären Prinzipien mitarbeiten. An der Bewegung, die Afrika als Kontinent befiehlt, teilnehmen, das war definitiv die Aufgabe, die ich gewählt habe.* (Fanon 2001)"

So beginnt Fanon in seinem Aufsatz "Afrika im Werden", wo er über eine Reise nach Westafrika 1960 und seine panafrikanische Vision schreibt. Das könnte aber auch als Motto für sein Leben, besonders aber für seine Verdammten dieser Erde gelten. Nach dem Sieg über Nazi-Deutschland erlebt er die rasante Entwicklung der antikolonialen Befreiung. Seit 1949, dem Sieg Maos über den Kuomintang scheint beinahe ein Wettlauf entstanden zu sein zwischen der Entkolonialisierung und dem Anschluß an den "kommunistischen" Block.

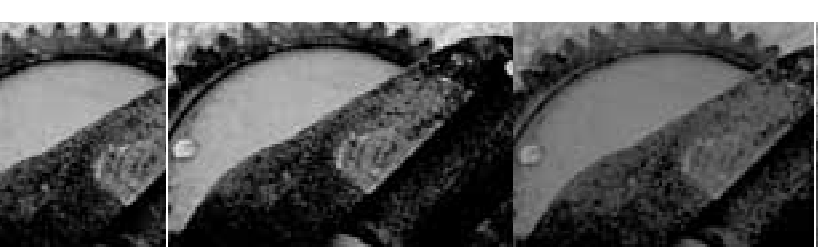
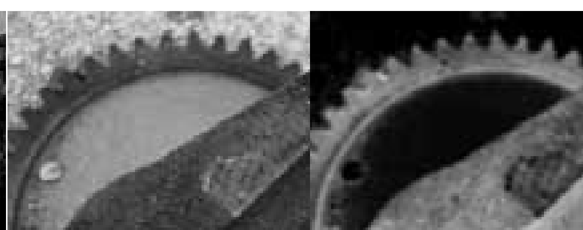
Der brutale Krieg auf der koreanischen Halbinsel kann dort den Kommunismus "eindämmen". Die USA treten jeweils für antikommunistische Unabhängigkeit ein, während Frankreich und England immer noch an ihren Kolonien festhalten wollen. 1954 besiegt Ho Tschi Minhs Guerillaarmee die Franzosen bei Dien Bien Phu, Vietnam wird geteilt und 1954 beginnt mit einer Reihe von Anschlägen der Algerienkrieg. 1956 werden Marokko und Tunesien in die Unabhängigkeit entlassen, 1958 Guinea und 1960 der Rest der französischen Kolonien in Afrika. Die Verträge von Evian, durch die Algerien unabhängig wird, folgen erst 1962.

Im FLN gibt es schon zu Zeiten des Befreiungskrieges zwei Fraktionen, eine eher internationalistisch und links orientierte, die ab 1956 die Mehrheit bildet und mit der Fanon verbunden ist, die aber 1961 von einer anderen Fraktion abgelöst wird, die einen dominant arabisch-moslemischen Staat befürwortet. (Wolter 2001, S. 142). In der Folge ist die Entwicklung des algerischen Staates immer durch ein Schwanken zwischen einem links-westlichen und einem arabisch-islamischen Pol gekennzeichnet (das Folgende nach El-Kenz 1995). Algerien ist von 1962 an ein Einparteienstaat, 1962 übernimmt Ben Bella die Macht, während im Hintergrund schon der Militär (Kommandant der Grenztruppen) Houari Boumediennes die Fäden zieht. Der setzt sich 1965 durch einen Putsch an die Spitze eines Revolutionsrates und bleibt bis zu seinem Tod 1978 algerischer Staatschef. Der Staat kann auf eine verhältnismäßig intakte Infrastruktur aufbauen und die Einkünfte aus dem Erdöl- und Erdgasgeschäft funktionieren als Motor der Entwicklung. Trotz scheinbarer Richtungswechsel werden immer beide Strömungen des FLN berüksichtigt, die Gruppe der Ulemas bestimmt den Bildungs- und Kulturapparat, der Teil, der links orientiert ist, bekommt die übrigen Ressorts, insbesonders die wichtigen für den ökonomischen Aufbau (Wirtschaft, Finanzen). Die Gesellschaft wird nur teilweise modernisiert, in wichtigen Bereichen bestehen die traditionalistisch-patriachalen Strukturen weiter. Ab 1980 entwickeln sich soziale Bewegungen zur Öffnung des Staates, Streiks nehmen zu, es bilden sich Gewerkschaften, Menschenrechts- und Frauengruppen, im "Frühling der Berber" wird eine Aufwertung der berberischen Kultur und der Sprache gegenüber der arabisch-islamischen Dominanz gefordert. Diese Bewegungen verändern teilweise die Gesellschaft, erreichen aber keine Öffnung des Staates.

Die Jahre 1986-1987 sind vom Sturz der Erdölpreise, wirtschaftlichen Problemen und dem Anstieg der Erwerbslosigkeit gekennzeichnet. Im Herbst 1988 kommt es zu den Griesmehlunruhen, die in erster Linie gegen die hohen Lebensmittelpreise gerichtet sind. Die aktivsten Teile der militanten Bewegung sind die Jugendlichen und



die Erwerbslosen aus den Vorstädten. Regierungs- und Parteigebäude, aber auch Luxushotels werden angezündet, einige hundert Aufständische werden getötet, viele andere gefangen genommen und gefoltert. Die Antwort des Regimes ist zuerst Repression und dann Demokratisierung, die Auflösung der Einparteienherrschaft. Bei einem Referendum im Februar 1989 stimmen 73% der Wahlberechtigeten für eine Verfassung mit bürgerlichen Grundrechten wie Zulassung von Parteien, Streikrecht etc. Allerdings profitieren davon in der Folge nicht linke und emanzipatorische Kräfte, sondern die IslamistInnen. Im Juni 1990 gewinnt der

FIS (Front Islamique du Salut / Islamische Heilsfront) die Gemeindewahlen, die Regierung zögert die Parlamentswahlen bis zum Dezember 1991 hinaus, die dann doch der FIS gewinnt. Noch vor dem zweiten Wahlgang im Jänner 1992 putscht das Militär und der HCE (Haut Comité d´État / Hohes Staatskomitee) übernimmt die Macht. Die IslamistInnen beginnen den bewaffneten Kampf und können in einer ersten Phase deutliche Erfolge feiern. Die Hoffnung großer Teile der Bevölkerung auf eine Niederlage der Diktatur durch den Islamismus zerschlägt sich nach wenigen Jahren. Teilweise werden die bewaffneten Gruppen vernichtet, teilweise werden sie integriert und bewirken eine weitere Islamisierung des Staates. Andere Teile arrangieren sich mit den Repressionsorganen oder verkommen zu unpolitischen Banden, die eine Region kontrollieren. (vgl. Martinez 1996). Der noch bestehende GIA (Groupe Islamiste Armé/ Bewaffnete Islamische Gruppe) ist von den staatlichen Organen unterwandert, die brutalsten Überfälle finden häufig in der Nähe von Polizei und Militär statt.

Eine relativ wichtige Rolle spielen immer wieder Frauenbewegungen mit verschiedenen Strömungen (von feministisch und marxistisch orientierten bis hin zu Islamistinnen), die in den 1970ern entstehen, aber auch danach immer wieder ins gesellschaftliche Leben eingreifen (nach Hanoune / Mouffok 1997). So spielen sie in den Bewegungen nach 1980 eine große Rolle, hauptsächlich geht es dabei um den Kampf um das Familienrecht, das die Frauen vom Rechtsstatus der Männer abhängig macht. Erste Versuche, die Unterdrückung der Frauen zu verrechtlichen, können verhindert werden, aber durch die Abschwächung der Bewegung wird das Gesetz 1984 eingeführt. Die Stärke der IslamistInnen nach der Revolte 1988 verhindert eine weitere Diskussion. Das Regime instrumentalisiert zwar die "Emanzipation der Frauen" im Kampf gegen den Terrorismus, aber es macht keine Anstalten, das reaktionäre Familienrecht abzuschaffen.

Erst 2001 scheint es wieder eine stärkere Bewegung außerhalb der Frontstellung zwischen Diktatur und Islamismus zu geben. Ausgehend von den Berbergebieten erscheint eine militante Jugendrevolte gegen den korrupten Staat auf der Bildfläche. Bezeichnenderweise ist eine der Forderungen der Revoltierenden die Abschaffung des reaktionären Familienrechts. Zwar wird vom Staat versucht, die Auseinandersetzungen in eine ethnische Richtung zu lenken, indem arabisch-sprachige ProvokateurInnen auf die Demonstration der BerberInnen losgeschickt werden. Trotzdem hat sich diese Revolte auch außerhalb der berberischen Siedlungsgebiete ausgebreitet (Schmidt 2001).

Literatur:

Cherki, Alice (2001): Ein Denken in Bewegung. Fanon heute. In: Jungle World 32, 1.8.2001 Supplement, S. 5-6.
Balibar, Etienne (1981): Der Widerspruch hat die Grenzen des Erträglichen überschritten! Die KPF zwischen Internationalismus und Chauvinismus. In: Prokla 43, S. 147-160.
El-Kenz Ali (1995): Algerien - die zwei Paradigmen. Politischer Islam und Nationalstaat. In; Die Beute 1/95, S.74-84.
Elsenhans, Hartmut (1974): Frankreichs Algerienkrieg. Entkolonisierungsversuch einer kapitalistischen Metropole. München.
Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde. Vorwort von Jean-Paul Sartre. Frankfurt a. Main. (VdE)
Fanon, Frantz (1985): Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt am Main. (SHWM)
Fanon, Frantz (2001): Afrika im Werden.

Politische Notizen für eine afrikanische Revolution. In: Jungle World 32, 1.8.2001 Supplement, S. 3-4.
Hanoune, Louisa, Mouffok, Ghania (1997): Terroristen fallen nicht vom Himmel. Zur aktuellen Situation in Algerien. Zürich.
Hardt, Michael, Negri, Antonio (2000): Empire. Cambridge (Mass.).
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main.
Hobsbawm, Eric (1994): Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991. London.
Hooks, Bell (1996): Feminism as a Persistent Critique of History: What´s Love Got to do with it? In: Read (Hg): The Fact of Blackness. London, S. 76-85.
Kojève, Alexandre (1975): Hegel: Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main.
Leggewie, Claus (1984): Kofferträger. Das Algerien-Projekt der Linken im Adenauer-Deutschland. Berlin.
Martinez, Luis (1996): Die Kriegsökonomie der Maquisards. Lokale Macht, Aneignung und Djihad in Algerien. In; Die Beute 3/96, S 8-23..
Schmid, Bernhard (2001): Ein Land in Aufruhr. Algerien: Soziale Proteste erschüttern das Regime. In: ak 452.
Wolter, Udo (2001): Das obskure Subjekt der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung. Münster.

Anmerkungen

1 Petit-nègre ist eine vereinfachte Form der französischen Sprache, die von Bewohnern des Mutterlandes gesprochen wird, wenn sie mit "Negern" sprechen, wodurch sie die intellektuellen Fähigkeiten der Angesprochenen entwerten. Es ist vergleichbar mit dem GastarbeiterInnendeutsch, das auch nichts mit der wirklichen Sprechweise der MigrantInnen zu tun hat, sondern eine Projektion von InländerInnen ist.

2 Hier zeigt sich die unterschiedliche Bewertung männlicher und weiblicher Subjekte, der schwarze Mann wird mit Kultur in Verbindung gebracht, die schwarze Frau mit Natur und Körperlichkeit. Mehr dazu aber später.

3 "Er" könnte sich hier auf den "Neger" wie auch auf Frantz Fanon beziehen, einerseits weil die spätere Beteiligung am Befreiungskampf in Algerien der persönliche Ausweg aus dem Nichtkämpfen war, andererseits weil es tatsächlich hauptsächlich um die Befreiung des männlichen Subjekts geht.

4 Die Herr-Knecht-Dialektik bezieht sich so stark auf männliche Subjekte, daß es mir schwer gefallen ist, eine geschlechtsneutrale Schreibweise anzuwenden.

5 1954 wurde eine französische Interventionsarmee bei Dien Bien Phu von einer vietnamesischen Guerillarmee vernichtend geschlagen, was zur Unabhängigkeit Vietnams und die Teilung in ein kommunistisches Nordvietnam und ein westliches Südvietnam führte.

6 Das bezieht sich konkret auf Algerien, wo der FLN ab 1956 den Radiosender "Stimme des freien Algerien" betreibt.

7 Während Fanon durch die Gewalt die Dialektik wieder in Bewegung bringen will, indem statt der Arbeit die Gewalt das vermittelnde Element wird, wobei Gewalt dann wieder als Arbeit gesehen wird, interpretieren Hardt / Negri (2000) diesen Schritt als außerhalb jeder Dialektik stehend, weil Gewalt nur antagonistisch ist: For both Fanon and Malcolm X, however, this negative moment, this violent reciprocity, does not lead to any dialectical synthesis; it is not the upbeat that will be resolved in a future harmony. (S. 132)

8 Innerhalb der Linken ist die Angst vor der Drohung eines Faschismus gestiegen, einerseits verursacht durch den Terror der OAS, einer Geheimorganisation der AlgerienfranzösInnen, andererseits durch das Massaker vom 17.10.1961: Bei einer Demonstration von algerischen MigrantInnen in Paris wurden hunderte Menschen von der Polizei erschlagen und in die Seine geworfen.. Erst danach gibt es Massendemonstrationen der Linken, vorher war die Unterstützung auf Linksradikale und einzelne Intellektuelle beschränkt. Erst vierzig Jahre danach wird eine Gedenktafel für die Getöteten enthüllt, so wie erst seit einigen Jahren über die Folter diskutiert wird, die Frankreich gegen die Unabhängigkeitsbewegungen anwendete. (NZZ 18.10.2001, vgl. auch Balibar 1981)

9 Die postkoloniale Theorie knüpft an die Postmoderne an, die Eindeutigkeiten, Identitäten und Essentialismen kritisiert. So wird der Manichäismus, das Schwarzweiß-Denken des Kolonialismus / Imperialismus und seiner Gegenbewegungen in Frage gestellt. Nicht zufälligerweise handelt es sich bei den meisten VertreterInnen der postkolonialen Theorie um intellektuelle MigrantInnen aus dem Trikont. Im Gegensatz zum eindeutigen (meist nationalistischen) Subjekt eines Antiimperialismus erkennen sie die positiven Elemente eher in der Hybridität, der Vermischung, der Nicht-Eindeutigkeit. Sie wehren sich gegen die Verherrlichung irgendwelcher "ursprünglicher" Kulturen und beziehen sich auf die "Hybridkultur" der MigrantInnen.

10 Wolter zitiert die Feministin bell hooks (1996): Feminism as a persistent critique of history: What´s love got to do with it? In: Read (Hg): The Fact of Blackness.London. Die männerbündische revolutionäre Organisierung sei "...the bonding of a select group of enlightened intellectual men, linked by a shared vision." (Wolter 2001, S. 60)

11 In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hat die agrarische Bevölkerung massiv abgenommen (Hobsbawm 1994, S. 289-295) und das gilt nicht nur für die industrialisierten Länder, sondern auch für den Trikont (in Algerien z.B. hat sich die im agrarischen Bereich tätige Bevölkerung seit der Unabhängigkeit von 75% auf 20% verringert, Hobsbawm 1994, S. 291). Das erstemal in der bekannten Geschichte der Menschheit lebt nur mehr eine Minderheit der Bevölkerung auf dem Land.

12 Negri / Hardt (2000) schlagen ein Modell vor, das die Vielfalt der Wünsche und Bedürfnisse einer "Multitude" nicht unterdrückt, trotzdem aber zu einer revolutionären Gemeinsamkeit der Ausgebeuteten und Unterdrückten kommen will. Die Repräsentation bedeutet Vereinheitlichung, Abstraktion und Kontrolle. The entire logical chain of representation might be summarized like this: the people representing the multitude, the nation representing the people, and the state representing the nation. [...] Representation in each case means a further step of abstraction and control. From India to Algeria and Cuba to Vietnam, the state is the poisened gift of national liberation. Hardt / Negri (2000), S. 134.

Klaus Neundlinger
Apologie der Erstarrung

Die Gesichtspunkte der Eiszeit ermangelten nicht einer gewissen Größe. Der Mensch wurde nicht so sehr nach seiner Leistung geschätzt als vielmehr dem Vertrauen nach, das auf ihn (in ihm) gehäuft lag. Das ist kein unfreier Standpunkt. Das Gefühl der Freiheit wird gemeinhin weniger geschätzt als das der Sicherheit und der Übereinstimmung. Das Lebensgefühl jener Menschen äußerte sich in dem Wissen um die Mitgliedschaft in einem Gesamtkörper, der in seinem Haupt, gut oder schlecht, frei war." [1]

Bert Brecht

"Distanz als Härte"

Die *innere* Sicherheit, die über eine "gereifte" und zu sich selbst gekommene nationale Identität demonstrierte Stärke nach *außen*, und die Notwendigkeit, auf dem Altar der Weltgeschichte unausgesetzt *Opfer* zu bringen: Auf diesen drei "Fundamenten" baut Österreichs zur Zeit am heftigsten diskutierter Philosoph Rudolf Burger seine Analysen auf. Scheinbar mobilisiert er dabei abseitige, distante Kräfte, inszeniert seinen Nationalismus und Militarismus als auf- und abgeklärte Haltung, aus dem jenes "notwendige" Instrumentarium hervorgeht, das der dem kühlen Kommentator ebenbürtige Staatsmann zur Regierbarkeit der unreifen Massen einzusetzen hat. Ist aber, so könnte man dem entgegenhalten, das Modell des national verfassten Staates als Antwort auf die sozialen und ökonomischen Transformationen nicht längst ausgehöhlt? Hat nicht längst und immer schon der Prozess der Liberalisierung die territoriale Verfasstheit ökonomischer und sozialer Strukturen aufgelöst? Besteht das Wesen des Kapitalismus nicht darin, jene Grenzen, die sich seiner Entfaltung entgegenstellen, zu überschreiten, ja seine eigenen immanenten Grenzen immer mehr zu verschieben?[2] Hat sich der Sinn des Opfers der Eigeninteressen im Lichte der Vernunft der Geschichte nicht grundlegend gewandelt, ist dieser Sinn selbst nicht so abstrakt geworden, dass er nicht mehr von territorialen Maschinen wie der Staatsnation besetzt und *redistribuiert* werden kann? Wir befinden uns in einer Entwicklung, in der das Opfer als politische Kategorie besonders wichtig zu sein scheint. Deshalb gilt es zu bestimmen, um welche Instanz es sich handelt, die unentwegt ihr Opfer fordert.

Wie sich zeigen wird, folgen die Interventionen, die Burger in den Debatten der österreichischen Zeitungen, Journale und anderer Periodika zum prominentesten der so genannten "Philosophen der Wende" gemacht haben,[3] aus einer politischen

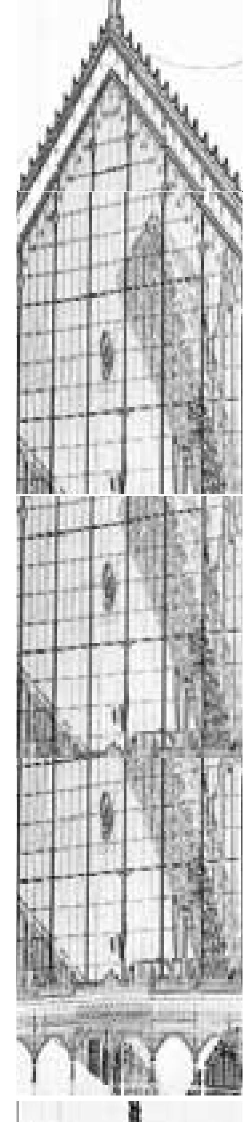
Theorie, die jenseits ihrer Option für den Nationalstaat und einer vom "Begriff des Politischen" Carl Schmitts ausgehenden Konzeption der Souveränität nur jenes undifferenzierte Außen, jenen steten Kriegszustand ontologisch voraussetzt, durch den die Rede von der repräsentativen Demokratie zur Beschwörung einer gespenstisch leeren Struktur gerät. Komplementär zur symbolischen Auslöschung des Partikularen, des intensiven Werdens gesellschaftlicher Zusammenhänge, rechtfertigt sich diese Option als *Distanz*, sie vereinnahmt einen Begriff der politischen Rationalität, der aus mehreren Gründen bedenklich ist. In dem zweifelhaften Versuch, den Nihilismus als versteinerte Rationalität noch einmal für die Eliten zu beanspruchen,[4] stellt sich ein solches Denken das wesentliche Problem nicht: das der *Machtbeziehungen*, die jede Gesellschaft konstituieren, indem sie immer schon die Notwendigkeit der Herrschaft gegenüber allem, was nicht männlich, hart und vernünftig, was allzu romantisch, unreif und im Hegelschen Sinn deshalb auch noch nicht zu sich gekommen ist, voraussetzt.

Deshalb ist es auch notwendig, im Gegenzug den Begriff des Politischen zu erweitern, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf das Nicht-Repräsentative lenken, als das, was von Burger als Hysterie diffamiert und dessen soziale und historische Realität von ihm negiert wird. Hysterie zeichnet sich durch ein "zu viel" an Gegenwart aus, das durch den Hysteriker auf die Gegenstände verteilt wird. In diesem Sinn, meint Gilles Deleuze, gibt es "kaum einen Unterschied zwischen dem Hysteriker, dem Hysterisierten und dem Hysterisierenden."[5] Dieser Ununterscheidbarkeit wollen wir nachgehen, weil wir meinen, dass dort die relevanten Probleme für einen nicht-repräsentativen Begriff des Politischen verborgen sind. Den massiven Bewegungen des Ausschlusses, die das Denken Burgers und seine Wirksamkeit exemplarisch im öffentlichen Raum bestimmen, wollen wir das subjektive Vermögen der reflektierenden Urteilskraft entgegenstellen, die im "Widerstand" und in der Auflehnung gegen eine mittlerweile universell gewordene Unterdrückung durch ökonomische Zwänge und die systematische Diskriminierung von politischen Interessen in verschiedensten Formen einen subjektiven, nicht-repräsentativen Zeichenkosmos entfaltet hat, innerhalb dessen sich das Erhabene, gerade weil es nicht auf die konkrete politisch-historische Situation beschränkt bleibt, als Größe schlechthin, als gegenuniverselle Forderung zu erkennen gibt.

Die "Vereisung" des eigenen Denkens, die Haltung des Distanziertseins, die ausgehend von einer Parteinahme für Ernst Jüngers angebliche Überwindung des Nihilismus zum Fundament seiner Interventionen in den öffentlichen Debatten wurde, sollte Burger jene Singularität und Unbestechlichkeit sichern, die ihm zufolge entscheidend für den Intellektuellen und die ihm abgeforderte Enthaltsamkeit nach dem Ende der Geschichte ist. Dabei bezieht er sich auf Jüngers entomologische Studien:

"Man sagt, Jünger sei einer der größten Entomologen. Er ist es gewiss als Literat. Sein Lieblingsverbum ist betrachten, sein Lieblingsnomen Bild. In diesen Bildern drückt eine Distanz zur Welt sich aus und eine innere Vereisung, die sich nach außen überträgt. Der kalte Blick des Betrachters verzaubert das lebendige Wesen in ein Präparat, und alles Geschehen erstarrt zum Bild. Dem Betrachter Jünger kommt es auf Lagebeurteilungen an, nicht auf Empathie."[6]

Lassen wir zunächst einmal die Frage beiseite, ob sich Lagebeurteilung und Empathie in dieser Schärfe ausschließen.[7] Interessant ist hier nämlich vielmehr, ob es sich bei der kühlen Distanziertheit tatsächlich um eine singuläre, einsame Haltung handelt. Unter Bezugnahme auf Ernst Jüngers biographische Entwicklung weist Burger selbst darauf hin, dass es sich bei der Abkehr vom Lebendigen und der Zuwendung zum erstarrten Bild um eine Form der Selbsthistorisierung handelt. Ich unterstelle der Hommage an Jünger von Rudolf Burger, die er zu dessen 100. Geburtstag verfasst hat, eben dasselbe, indem er durch Jünger als eine heroische und exemplarische Figur des 20. Jahrhunderts hindurch seinen Blick auf das Zeitgeschehen richtet. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass die Kälte im Urteil den wesentlichen Entwicklungen der europäischen Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten entspricht und diese legitimiert, anstatt sie kritisch zu kommentieren. Die "Distanz" des politisch-philosophischen Betrachters ist dabei nicht mehr als eine leere Geste. Die Dichotomie zwischen Vernunft und Empathie, die Burger

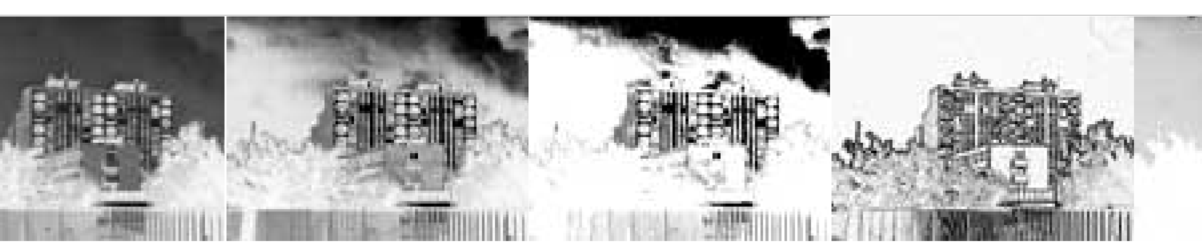




7

zur Begründung seiner distanzierten Haltung bemüht, entspringt einer Logik des Scheins, die ihm in seinen Analysen den Blick auf die soziale Realität verstellt.

In einer Fernsehdokumentation über den Begriff des "Gutmenschen"[8] hat Konrad Paul Liessmann, der den Positionen Burgers sehr nahe steht, diese Logik des Scheins exemplarisch verdeutlicht. Nach einer Sequenz, in der man Bilder der spanischen Exklave Ceuta sieht, die sich auf der marokkanischen Seite der Meerenge von Gibraltar befindet und militärisches Sperrgebiet darstellt, nimmt Liessmann zu Bildern von MigrantInnen Stellung, die in primitiven Booten die Überfahrt von Afrika nach Europa wagen. An dieser Grenze gibt es jährlich viele Opfer zu beklagen, Menschen, die beim Versuch, das spanische Festland zu erreichen, umkommen. Liessmann spricht dann über die "Empathie", die die ZuschauerInnen angesichts solcher Bilder empfinden würden, doch es sei die "politische Vernunft", die einer solchen Empathie der "Gutmenschen"[9] kontrollierend und mäßigend entgegentreten müsse. Implizit unterstellt der Kommentator Liessmann dem/r ZuschauerIn, dass dieseR reflexartig auf Bilder reagiere, die keiner vernunftmäßig erfassbaren Wirklichkeit entsprechen. Anstatt aber den politischen Gehalt der Migration näher zu bestimmen, weicht Liessmann auf Gemeinplätze der Medienkritik aus und reduziert somit die Diskussion auf psychologistische Deutungsmuster. Tatsächlich muss man dem entgegenhalten, dass die BürgerInnen Europas in einem ganz anderen - eminent politischen - Sinn mit der Realität der Migration kaum konfrontiert werden, weil diese als Thema in erster Linie durch rassistische Diskurse von Seiten der Politik und der Medien instrumentalisiert wird. Das ohnehin seltene Erscheinen der mit der Migration verbundenen Schicksale auf den Bildschirmen erzeugt dadurch eher Reaktionen der Abwehr, als dass es zu einer Diskussion um grundlegende Rechte und die Frage nach der Solidarität käme. Die MigrantInnen haben kaum eine Chance, sich in der europäischen Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen. Wenn sie dies zustande bringen, dann vor allem aufgrund ihres autonomen politischen Engagements, das immer jenseits der Institutionen ansetzt und deshalb auf massive Hindernisse in der öffentlichen Diskussion stößt, weil arrivierte und kommerzielle Medien sich kaum für die Anliegen von Minoritäten einsetzen. Im Gegenteil, gerade in den österreichischen Medien herrscht eine ungebrochene Kontinuität rassistischer Berichterstattung. An diesem Zusammenhang wird besonders deutlich, wie abstrakt und verzerrend die Unterscheidung zwischen Empathie, also emotionalem, reaktivem Verhalten und politischer Vernunft, also rationaler Entscheidungskraft ist. Den Anliegen der MigrantInnen wird damit *a priori* das Vermögen, allgemein formulierbare Interessen darzustellen, abgesprochen. Dies spiegelt sich in einer anderen Aussage Liessmanns in der Dokumentation wider, wenn er meint, dass Menschen, die sich in der Flüchtlingsbetreuung betätigen - also solche, die mit der objektiven Realität der Migration konfrontiert sind -, besonders deutlich um die Grenzen des Engagements Bescheid wüssten. Dieser Begriff von Engagement entspricht kommunitaristischen Vorstellungen von sozialer Aktivität. Es geht hierbei darum, besonders schlimme Entwicklungen abzufangen, "Härten", die durch das System entstehen, auszugleichen, jedoch nicht um politisches Engagement im Sinne von Forderungen, die durch Subjekte und Gruppen erhoben werden.



Betrachtet man diese Ansicht von politischer Vernunft weiter, dann muss man zu folgendem Schluss kommen: MigrantInnen sind keine Menschen, sie haben keine allgemeinen und unveräußerlichen Rechte, da sie entweder ausschließlich Objekte des Mitgefühls oder Objekte des *vernunftbegründeten* Ausschlusses von der Teilhabe am politischen und sozialen Leben in Europa sein können. Sie werden ihrer Humanität beraubt, insofern sie auf ihr nacktes Leben reduziert bleiben.[10] Die "politische Vernunft" der europäischen Staaten setzt souverän und durch eine letzten Endes grundlose Entscheidungsmacht, die die souveräne Gewalt außerhalb jeder Rechtsordnung manifestiert, ein Asylrecht oder ein so genanntes "Fremdenrecht" zur Regelung der Migration ein. Dieses Recht ist ein Gnadenrecht, weil es von politischen Interessen abhängig gemacht wird, und beruht in dieser Lesart - wenn auch nur implizit - nicht auf der Menschenrechtskonvention, sondern im Gegenteil auf einem Ausschlussprinzip, das den nationalstaatlichen Verfassungen zugrunde liegt: der StaatsbürgerInnenschaft. Dieser Mechanismus der

Exklusion von der Teilhabe an grundlegenden Rechten, dessen Grund alles andere als rational ist, wird in dem angeführten Statement von Liessmann verschwiegen oder implizit gerechtfertigt. Es ist dies aber das historische Fundament, auf dem die rassistische Migrationspolitik der europäischen Staaten aufbaut und gesetzlich durchgesetzt wurde. Die 1996 von den Regierungen der Europäischen Gemeinschaft vereinbarten Schengener Verträge haben es ermöglicht, das Problem der Migration mit dem der "inneren" Sicherheit zu identifizieren, was es den rechtsextremen Parteien in ganz Europa erleichtert, rassistische Politik über Forderungen nach Intensivierung des Ausschlusses und die symbolische Konstruktion von homogenen, völkischen Identitäten zu betreiben und damit die Identitätsdiskurse zu besetzen. Ihre Forderungen werden insofern repräsentativ, als sie auf der Basis des strukturellen Rassismus der Europäischen Union gestellt werden.

Viele unabhängige Gruppen bekämpfen deshalb diesen Zustand als "Rechtszustand", sie setzen sich in ihrer politischen Arbeit nicht nur für die Flüchtlinge und MigrantInnen hinsichtlich ihrer individuellen Schicksale ein, sondern reflektieren auch über mögliche Veränderungen in den Gesetzen, fordern das Wahlrecht für Menschen ohne StaatsbürgerInnenschaft, weisen auf Ungerechtigkeiten in den Verfahren, auf Menschenrechtsverletzungen bei Abschiebungen, auf den Skandal der Schubhaft hin. Institutionen wie der Europarat dokumentieren und analysieren rassistische und demokratiepolitisch bedenkliche Entwicklungen, wiewohl sie konkret wenig Möglichkeiten haben, Einfluss auf die verantwortlichen Parteien oder PolitikerInnen zu nehmen. Dies alles als beschränkte Empathie und karitative Anstrengung gegen die vermeintliche politische Vernunft der Gesetzgebung der europäischen Staaten ausspielen zu wollen, stellt eine Argumentation dar, die die Diskussion entpolitisiert und den rassistischen Ausschlussmechanismen Vorschub leistet.

Tatsächlich ist die "Kälte" in der Betrachtung weniger kritische Haltung als vielmehr dem *sensus communis* entsprechend, insofern sie auf der reflexiven Ebene die Abgrenzung des Wirtschaftsraums *Europäische Union* von anderen geographischen und politischen Räumen widerspiegelt. Die Regierungen sind immer mehr auf die Forderungen nach Zuwanderungsbeschränkung bis zur vollständigen Reduktion eingegangen und haben damit rassistische Diskurse legitimiert bzw. die damit verbundenen Ausschlusspraktiken und die politisch motivierte Gewalt als *Normalität* zur Grundlage ihres politischen Handelns gemacht. Dies betrifft sowohl die Gewalt rechtsextremer Gruppen (vor allem in Deutschland), als auch die Übergriffe der einzelnen Polizeiapparate, sowie die Rhetorik und die Forderungen der in den Parlamenten vertretenen rechtsextremen Parteien. Plakatives repressives Vorgehen gegen rechtsextreme Gruppen oder Parteien[11] ist als politisches Ablenkungsmanöver zu betrachten, da der Zusammenhang dieser Gewalt mit den verschärften Bestimmungen in der Migrations- und Asylpolitik verwischt wird.

Der Widerstand gegen den Neoliberalismus hingegen wird - das zeigen die Erfahrungen von Chiapas, Seattle, Prag, Davos, Stockholm, Salzburg und Genua - nach wie vor mit massiven Polizeieinsätzen und einer entsprechenden medialen Inszenierung tendenziell als "Gefährdung der inneren Sicherheit" verstanden. Aus der Perspektive der Geschichte Europas gesprochen bedeutet dies aber auch, dass sich der Kontinent fortgesetzt aus seiner historischen Verantwortung stiehlt. Dagegen aufzutreten wäre eine Aufgabe der Intellektuellen, allerdings müssen sich diese, der Geschichtsauffassung Walter Benjamins entsprechend, mit Gruppen von Unterdrückten verbinden, um das Nicht-Vergangene im Gegenwärtigen auszusprechen. Es geht nicht um Distanz in der Betrachtung, sondern um die "blitzhafte Konstellation",[12] in der Gegenwart und Vergangenheit in einem Bild zusammentreffen. Indigene Gruppen, Angehörige von Minderheiten, UmweltschutzaktivistInnen, ArbeiterInnen, GewerkschafterInnen, BürgerInnenrechtsgruppen treffen trotz größter Unterschiede in ihren Anliegen für einen gefahrvollen Moment zusammen, um Geschichte zu *de-* oder zu konstruieren. Dies muss man geduldig analysieren, wenn man das subjektive Vermögen, aus dem historische Befreiungsbewegungen entstehen, beurteilen will.

Der Einsatz für eine den Menschenrechten gemäße Asyl- und Migrationspolitik ist deshalb ein wichtiges Element des Nicht-Identischen in Bezug auf den Prozess der "Europäischen Integration", da er nicht aus dem Gegensatz zwischen Vernunft und Interesse abgeleitet werden kann. Die Vereisung des Denkens dagegen steht - als Figur der symbolischen Auseinandersetzung - in einer starken Affinität zu den vorherrschenden politischen Diskursen. Man kann sogar sagen, dass sie eine der zentralen Legitimationsstrategien der so genannten "Neuen Mitte" in Bezug auf die Zerschlagung der sozialen Strukturen und die damit verbundene Entsolidarisierung ist.[13] Die Rede von der "Härte" im sozialen Feld, von der Notwendigkeit von Einschnitten, die Politik der ökonomischen *Austerität*,[14] der restriktiven Finanzpolitik, produziert ein ganzes Feld von Bedeutungszusammenhängen, die im Prozess der europäischen

Integration in politische Programme, Gesetze, Abkommen und Verträge eingeflossen sind. Diese Diskurse haben, das kann man in Österreich besonders gut verfolgen, den Zweck, den systematischen Abbau des Sozialsystems zu verschleiern. Transferleistungen werden nicht als Rechte von Gruppen oder Individuen verstanden, sondern es werden mit den Gesetzesvorlagen ständig Ausnahmesituationen (so genannte "Härtefälle") konstruiert, welche die Einzelnen zu BittstellerInnen gegenüber einem restriktiven "Geldgeber" Staat degradieren.

Die Suche nach einer *institutionellen* europäischen Identität hält Rudolf Burger für gefährlich, wenn damit eine tendenzielle Auflösung der nationalstaatlichen Institutionen hinsichtlich ihrer Entscheidungskompetenzen verbunden ist, da sie ihm die romantische, unaufgeklärte Suche nach der nationalen Identität vor dem modernen bürgerlich-liberalen Staat zu wiederholen scheint. Reife, so lautet Burgers Prinzip der politischen Analyse, erlangt ein Gemeinwesen nur über die Hegelsche Idee des bürgerlichen Staates, aus der die Staatsnation als Resultat eines Mangels hervorgeht, nämlich der tendenziellen *Anomie*, also der aus den ökonomischen Interessen entspringenden "Gesetzlosigkeit" der bürgerlichen Gesellschaft.[15]

"Die immer wieder geforderte Stärkung des Europäischen Parlaments jedoch, welche diesem echte legislative Kompetenzen gegenüber der Kommission, dem Rat und also auch gegenüber den nationalen Parlamenten einräumte, wäre ein demokratiepolitischer Irrweg. Denn er führte zu einer widersprüchlichen Verdopplung politischer Legitimität, damit zu permanenten Machtkämpfen zwischen den nationalen Parlamenten und der europäischen Parteienvertretung und damit wiederum zu Rechtsunsicherheit und letztlich erratischer Willkürherrschaft, mit leicht voraussehbaren Konsequenzen."[16]

Das Politische wird von vornherein auf nationale, repräsentative Institutionen reduziert, jenseits derer Willkür, Irrationalität und der im "Naturzustand" vorausgesetzte Kriegszustand herrschen. Konflikte müssen kontrolliert, beherrscht und durch rationale Institutionen unterdrückt werden. Opposition ist gleichbedeutend mit Unreife. Dies führt zu einem Verständnis des Rechts und des Staates, wie man sie vor allem in den Theorien der liberalistischen und der kommunitaristischen angloamerikanischen politischen Philosophie findet.[17] Die Frage, wie sich Macht konstituiert, *damit* sie zur institutionalisierten *Herrschaft* wird, wird in diesen Theorien systematisch verdrängt, was zu einem abstrakten, "petrifizierten" Modell von Gesellschaft und dem möglichen Ausgleich divergierender Interessen führt. Es geht in dieser Perspektive nicht darum, wie sich Interessen konstituieren, ausdrükken und verallgemeinern, sondern wie man sie am effizientesten kontrolliert, verwaltet und unterdrückt. Nicht-repräsentative Interessen werden dadurch der Tendenz nach in das unbestimmte Außen eines schwelenden Kriegszustandes projiziert. Sie "gefährden" dementsprechend die "öffentliche Ordnung", und was von den Subjekten oder Gruppen gefordert wird, die solche Interessen lancieren, ist Anpassung und Verzicht, worin sich das Wesen des Gemeinschaftlichen und des darin angelegten Verantwortungsbegriffs ausdrückt.

Dass die Verengung des politischen Spielraums in Bezug auf die Möglichkeit des Ausgleichs von Interessen vor allem darauf beruht, dass die Interessen als *nationale* definiert werden, scheint in der Abkehr von der Frage nach der Möglichkeit einer Legislative auf europäischer Ebene verdrängt zu werden. Ich halte diese Frage dagegen für das entscheidende Problem in Bezug auf den Integrationsprozess. Wenn man, wie Burger, die Geschichte der europäischen Einigung als eine Reihe von souveränen Entscheidungen männlicher Politiker, deren durch sie repräsentierte nationale Eigeninteressen in erster Linie von ökonomischen Zwängen gezügelt wurden, auffasst,[18] ist eine solche Verdrängungsleistung nur konsequent. Es erscheint dann als geschichtlich notwendig (d. h. vernünftig), dass die maßgebliche Entscheidungskompetenz im Ministerrat verbleibt, denn dort artikulieren sich die Interessen in ihrer zur "politischen Reife" gebrachten Form: als einheitlich nationale, die einander in einem Gremium zentralisierter Entscheidungsgewalt gegenübertreten. Nicht nur die Gefahr einer Rechtsunsicherheit oder "erratischer Willkürherrschaft" lässt Burger an einem Europa der Vaterländer festhalten, sondern auch die Faszination für einen Raum souveräner Entscheidungsmacht, durch den historische Größe erst entstehen kann. Die Größe, die sich darin ausdrückt, stellt nichts anderes dar als eine Fortschreibung des Dezisionismus, des Freund/Feind-Schemas von Carl Schmitt.

Dass im Verlauf der europäischen Sozialgeschichte Rechte (vor allem die der LohnarbeiterInnen und der Frauen) *gegen* die Interessen der Herrschenden und die institutionellen Machtverhältnisse erkämpft worden sind, fällt dabei ebenso aus dem Rahmen der Betrachtung wie die Frage, worauf die ökonomische Prosperität, die von Burger als dynamische Kraft des europäischen Einigungsprozesses veranschlagt wird, mit beruht: auf der Kolonialgeschichte und der fortgesetzten Ausbeutung der Menschen, der Frauen noch mehr als der Männer in Afrika, Asien und Lateinamerika.

Vom steten Krieg

Wie bekannt ist, lautet die Option Burgers seit dem Beitritt Österreichs zur Europäischen Union auf Aufgabe der Neutralität und Mitgliedschaft bei der NATO.[19] Erstarrtes Denken in unkritisch übernommenen realpolitischen Optionen zeichnet hier die Analyse aus. Der offensichtliche *Mangel an Distanz*, der Burgers Denken - wie übrigens auch dasjenige des von ihm verehrten Ernst Jünger - kennzeichnet, äußert sich in der Faszination gegenüber der Männlichkeit militärisch-strategischer Zusammenhänge. Ordnung und Sicherheit werden nicht durch Politiker wie etwa Joschka Fischer (den er in einem Kommentar während des Kosovo-Krieges zusammen mit anderen europäischen Politikern einen "rechtschaffenen Idioten" nennt) hergestellt, sondern durch die strategischen Optionen und die kühle Kriegsführung der Militärs. Denn Ordnung und Sicherheit sind zentrale Begriffe der politischen Vernunft, nach innen wie nach außen. Deshalb zeugt es nicht von Verstand, politisch an der Durchsetzung einer universalen Friedensordnung zu arbeiten, sondern es kommt auf die Frage an, wie sich die Vernunft in politischen Entscheidungen "manifestiert". Der Analytiker nimmt daran insofern Anteil, als es möglich ist, dass die Reflexion selbst den Gang der geschichtlichen Entwicklung in sich aufnimmt.

In diesen Argumentationen zeichnet sich dadurch eine Rechtfertigung des Krieges in der Art ab, die Kant in seiner berühmten Schrift "Zum ewigen Frieden" als *politischen Moralismus* bezeichnet hat.[20] Die Argumentation gegen die Moral als Regulativ für das Politische wird in einer solchen - von Kant kritisierten - Argumentation durch das Erbringen von Gegenbeispielen geführt, und die Position für die Idee eines universalen Friedens wird als Dummheit und unverständige Schwärmerei diffamiert. Solch historisch gelehrte Argumentation bringt es mit sich, dass die Bedeutung des Engagements sich verschiebt. Sie erkennt im Anderen seine moralische "Unversehrtheit", die aber nur dadurch zu wahren ist, indem sie ihn zwanghaft aus der Geschichte entlässt. Die Schuld beginnt mit der Geschichte und damit auch die Notwendigkeit, sich zu rechtfertigen, sofern man an ihr teilnimmt. Wer nicht teilnimmt, und Österreich als neutrales Land stellt einen Prototypen dieser Nicht-Teilnahme dar, wird als "Trittbrettfahrer der Geschichte"[21] denunziert. Ganz anders die großen Nationen, repräsentiert durch starke Männer an deren Spitze. So meint Burger, als teilnehmender Analytiker dieser Stärke - aus seiner Position der politischen Klugheit - Rechenschaft über das, was nach dem Nihilismus kommt, ablegen zu müssen, und zwar in Form eines *Geständnisses*:

"Im Rückblick wurde dem Autor deutlich, in welchem Maße sich sein Denken militarisierte, auch im Umgang mit dem philosophischen Erbe, mit Spinoza und vor allem mit Nietzsche. Das ist nicht zu beschönigen, aber zu erklären: als Folge einer allgemeinen Mobilisierung, die teils schon läuft, teils zu erwarten ist. Darauf regieren diese Kommentare, spiegelverkehrt. Denn das Unangenehme ist: Den Anfang machen wie immer die Moral und kollektive Gefühle; am Ende stehen ein fester Glaube (an das Wahre, an das Gute) und der Krieg."[22]

Diese Passage ist erhellend, weil hier über die manifeste historische Gestalt der transzendenten Moral hinaus das symbolische Gefüge der Schuld und des Opfers fortgeschrieben wird. Die Transzendenz bleibt deshalb erhalten, das göttliche Wesen, im Vergleich zu dem nichts Höheres gedacht werden kann, wird durch männliche Vernunft ersetzt. Das Denken ist schuldhaft, es hat sich militarisiert, aber das ist jenseits der Moral zu konstatieren, also nicht zu bewerten. Dennoch, in der Distanz vom Affekt, die hier konstruiert wird, in der Abkehr vom Glauben an das Gute und das Wahre, der den Anderen unterstellt wird, bleibt das Denken Schuld, Mangel und muss deshalb rigiden Oppositionen unterworfen werden.

Die für diesen Zusammenhang entscheidende Trennung ist die zwischen der inneren und der äußeren Sicherheit. Dabei werden viele Übergänge, Differenzierungen und Probleme, deren Reflexion man von einer politischen Analyse erwarten sollte, übersehen, verstellt oder ignoriert. Versuchen wir diese Frage anhand der militärischen Intervention im Kosovo im Jahr 1999 näher zu bestimmen. Worum es Burger geht, ist die Frage, wie der Militäreinsatz von den westlichen Politikern legitimiert wird. Der Militäreinsatz selbst steht außer Frage, insofern er von "kompetenten" Generälen geführt wird:





“...es ist nicht “die Nato” verantwortlich zu machen - die macht ihre Sache als Militärapparat, das heißt als Instrument der Politik, sogar ganz ausgezeichnet, sondern die von mir genannten sozialdemokratischen Regierungschefs...”[23],

das heißt die “Clintons”, “Blairs”, “Schröders” und “Jospins”. Die politische Vernunft, an diesem Punkt der Notwendigkeit ihres Handelns, befindet sich in den Händen einiger Vertreter geistig-moralischer Werte. Genau das ist ihnen nach Burger vorzuwerfen. Kurz gesagt, man hat - weil man an “das Gute” geglaubt hat - zu lange verhandelt, man hat sich zu viel vom Verhandlungspartner gefallen lassen, um letztendlich in einen nicht kontrollierbaren militärischen Konflikt mit diesem eintreten zu müssen.[24] Burgers Gegenvorschlag liest sich wie eine abgeschmackte Reminiszenz an die internationale Politik des Kalten Krieges. Man hätte doch die UÇK aufrüsten, die Flüchtlinge nach Möglichkeit außer Landes bringen und die Grenzen absichern sollen, um dann dem “Unvermeidlichen” zuzuschauen, bis es vorübergeht. Der Zynismus einer solchen Position wird deutlich, wenn man in Betracht zieht, dass es mittlerweile viele regionale Konflikte gibt, in denen die internationale Politik nicht eingreift, und zwar vor allem deshalb, weil es in diesen Regionen weder strategische noch politische oder ökonomische Interessen zu verteidigen gibt. Von einer konsequenten moralischen Haltung der westlichen PolitikerInnen kann, man denke an den Krieg in Ruanda Mitte der 90er Jahre, in die von Seiten der NATO nicht eingegriffen wurde, nicht die Rede sein.[25] In Somalia fand zwar ein Einsatz statt, der nach dem Tod einiger amerikanischer Soldaten jedoch abgebrochen wurde, ohne irgendein Ziel erreicht zu haben. Die Polemik Burgers gegen die österreichische Neutralität nimmt sich angesichts dieser Zusammenhänge einigermaßen grotesk aus. Sie konstruiert eine geschichtsmächtige Gemeinschaft von Staaten, deren militärische Stärke als Garant einer “Neuen Weltordnung” fungiert. Wer daran - wie Österreich - nicht teilnimmt, entzieht sich dem geschichtlichen Prozess, um die Illusion historischer Unschuld aufrechtzuerhalten. Die Unterstellung, die Politiker der Nato-Staaten hätten aufgrund der “moralischen Werte”, die sie als Gemeinschaft repräsentieren, einen Krieg begonnen, erweist sich als Projektion Burgers, die es ihm ermöglicht, seine Polemik aufzubauen.

Damit sind die politisch relevanten Probleme codiert und entlang der abstrakten Unterscheidung von “politischer” (männlicher, im eigentlichen Sinn rationaler) und “moralischer” (romantischer, noch nicht zu sich gekommener) Vernunft aufgeteilt. Kein Platz kommt in dieser Analyse der Frage der medialen Inszenierung eines militärischen Konflikts zu, wie sie etwa Anton Pelinka in einer Replik auf Burgers Kommentar im Standard einfordert.[26] Daran müsste sich eine Kritik der politischen Vernunft entwickeln, die einsichtig macht, inwiefern die Produktion von Bildern und Meinung politische Interessen mitbestimmt, wie Konfliktlinien erzeugt und “kommuniziert” werden. Insofern ist ein Detail besonders interessant: Der Presse-Sprecher der NATO Jamie Shea hielt ein Jahr nach dem Kosovo-Krieg in Bern ein Seminar für Wirtschaftsunternehmen ab, in dem er darüber referierte, wie er den Krieg an die Medien und damit an die Öffentlichkeit “verkauft” hat.[27] Dies ist als integraler Bestandteil des politischen Handelns der Staaten, die den Lufteinsatz verantworteten, zu sehen, und nicht als äußerliches Defizit der demokratischen Strukturen. Demgegenüber nimmt sich die Analyse Burgers reichlich naiv aus. Das Festhalten an der “kompetenten Kriegsführung” der Nato erscheint angesichts der Informationen, die im Nachhinein - vor allem durch die Rekonstruktionsarbeit kritischer JournalistInnen - an die Öffentlichkeit gelangten, als zweifelhafte Positionierung. Tatsächlich lief von Anfang an auch von Seiten der Politiker (eine besonders bedenkliche Rolle kam in dieser Hinsicht dem deutschen Verteidigungsminister Scharping zu) eine Propaganda, die in den Monaten nach dem Krieg in vielen Details widerlegt wurde. Da das öffentliche Interesse zu diesem Zeitpunkt aber schon stark gesunken war, hatte diese Propaganda zur Legitimation des Einsatzes ihre Funktion erfüllt. Die Meinung, dass die NATO bei dem Einsatz besonders “geschickt” vorgegangen wäre, enthüllte sich später nicht zuletzt als Resultat der geschickte PR-Arbeit von Jamie Shea. Die implizite Annahme, dass die Militärs von den medialen Strategien unberührt operieren könnten und deshalb gewissermaßen als Leitbild für die Politik fungieren könnten, zeugt von Naivität. Nicht nur, dass die NATO

zunächst im Kosovo serbische Panzerattrappen beschoss, auch das Bombardement Belgrads war strategisch schlecht vorbereitet. Man verfügte nur über veraltete Stadtpläne, was unter anderem zur nicht beabsichtigten Zerstörung der chinesischen Botschaft führte. Darüber hinaus wurden Splitterbomben gegen die Zivilbevölkerung eingesetzt, zivile Opfer als "Kollateralschäden" verharmlost und das wochenlange Bombardement von Belgrad legt die Frage nahe, ob der Einsatz sich noch auf dem Boden des Kriegsrechts bewegte.[28] Der ausschließlich medial produzierte Mythos eines "chirurgischen" Krieges war schon im Gefolge des Golfkrieges ins Wanken geraten, stellte sich anlässlich des Kosovo-Krieges aber endgültig als gefährliche Illusion einer überkommenen Technikgläubigkeit heraus. Allerdings wurde diese Illusion von den Medien, die sich diesmal in einer objektiven Position vermuteten, auf der Ebene der Propaganda reproduziert. Andernfalls wäre die öffentliche Meinung in Bezug auf die Legitimität des Krieges während des Einsatzes schon differenzierter und kritischer gewesen. Dies alles konnte man zu der Zeit, als die Kommentare geschrieben wurden, vielleicht noch nicht wissen. Burgers Vorwurf lautet, dass die verantwortlichen Nato-Mitgliedsstaaten, indem sie den Einsatz ohne UNO-Mandat durchführten, ihre Entscheidungen aufgrund der Überzeugung, einer "Wertegemeinschaft" anzugehören, trafen und deshalb das Völkerrecht verletzten. Allerdings geht aus den beiden im Standard veröffentlichten Texten hervor, dass es den Analysen Burgers an Verständnis für die politische Dimension dieser Zusammenhänge mangelt. In einer nochmaligen Antwort auf Pelinkas Einwände schreibt er:

"Gewiß findet unter massenmedialen Bedingungen auch und gerade in einer Repräsentativdemokratie Außenpolitik unter starkem moralisierenden Druck statt, doch das "zwingt" zu gar nichts, es legt nur ein populistisches Verhalten nahe."[29]

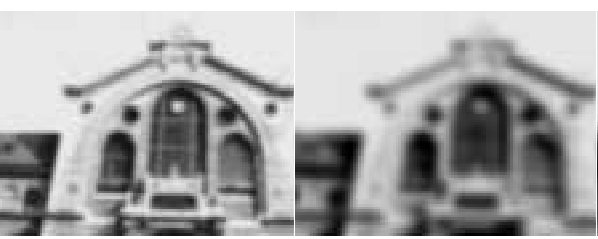
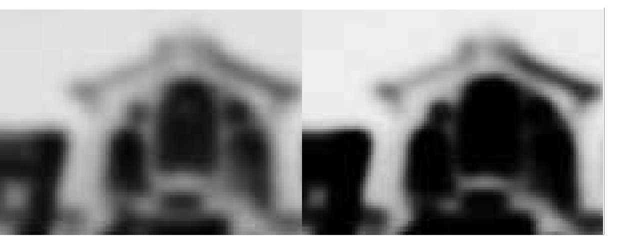
Die Vernunft *versammelt* sich in der unabhängigen Entscheidung souveräner Politiker, die von medialer Darstellung frei gedacht werden muss, oder - wie Burger das ausdrückt:

"In einer repräsentativen Demokratie aber gibt es keine demokratische Außenpolitik - und das ist gut so -, sondern nur eine Außenpolitik demokratisch legitimierter und verantwortlicher Funktionäre."[30]

Mit anderen Worten: Es gibt in der Zuspitzung auf politische Entscheidungen keine demokratische Öffentlichkeit, weil im strengen Sinn über den Ausnahmezustand entschieden wird. Es gibt keine differenzierte Auseinandersetzung, die politische Entscheidungen idealiter zu beeinflussen imstande wäre, weil es ein Festhalten an der souveränen Position einer politischen Vernunft gibt, die nur dann repräsentativ ist, wenn sie über den Raum der Auseinandersetzung entscheidet, also außerhalb des Politischen dieses erst zu artikulieren erlaubt. Wer über den Ausnahmezustand entscheidet, entscheidet auch über die Normalität.[31] Eine solche Position, die dem souveränen "Repräsentanten" die alle Rechtsordnung begründende exklusiv-inklusive Entscheidungsmacht zuspricht, geht mit einer ständigen Denunziation der Öffentlichkeit einher, einer bedenklichen Rede vom "Volk" als der *plebs*, einer undifferenzierten und dumpfen Masse. Demokratie heißt also nicht so sehr das Infragestellen der Institutionen und die Auseinandersetzung mit den Formen der Repräsentation durch die "Potenziale konstituierender Macht",[32] sondern die kalkulierte Herrschaft über die "unkontrollierten" Affekte der politischen Romantik. In diesem Sinn scheitert die Kritik an der militärischen Intervention an ihren Voraussetzungen, an der Ignoranz gegenüber der Bedeutung der Medien, am Mangel an detaillierter Kenntnis dessen, was während des Krieges wirklich vorgefallen ist, und nicht zuletzt an den groben Vereinfachungen, die uns als politische Analyse präsentiert werden. Die für die Nato-Intervention verantwortlichen Politiker, die "westlichen Führer", die Burger sie nennt, über die Verwendung des Plurals (die "Schröders", "Clintons", "Blairs", "Jospins") zu einer Art Typus zu stilisieren, mag bei unsensiblen LeserInnen als "Polemik" durchgehen, betrachtet man die Zusammenhänge genauer, dann kann man eigentlich nur von haltloser Denunziation sprechen. Demgegenüber hätte ein tatsächliches politisches Engagement andere Ziele verfolgen müssen. Lange vor dem Krieg hätten sich Intellektuelle über ihre Verbindungen mit Universitäten[33] in Serbien schon ein Bild von den Aktivitäten der freien Opposition jenseits der über die Medien bekannten Parteien machen können. Davon ausgehend hätte man Analysen betreiben müssen, in der es um Perspektiven abseits des medialen "Mainstreams" ging, um Allianzen mit JournalistInnen und Gegendarstellungen des politischen Lebens in Belgrad. Diese Aktivitäten hätten den Krieg nicht verhindert, allerdings sind die Mittel einer kritischen Öffentlichkeit nicht an militärischen Apparaten, den Massenmedien oder dem Einfluss regierender PolitikerInnen zu messen. Es hätte vielleicht genügt, den Schritt der Militarisierung des Denkens *nicht* zu vollziehen, und man hätte schließlich im Herbst 2000 besser verstanden, wie es einer Gruppe von Studierenden gelang, die serbische Öffentlichkeit mit einem einfachen Slogan so zu transformieren, dass eine friedliche Transformation des politischen Systems möglich wurde.

Nationalismus und Rassismus als Hysterie?

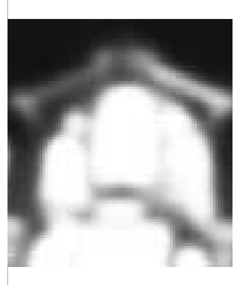
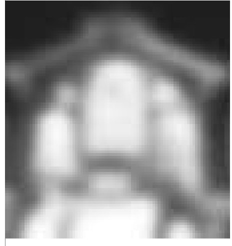
Die “politische Romantik” scheint auch ein bevorzugtes Analysemuster Burgers zu sein, wenn es um die Entwicklungen der österreichischen Innenpolitik in den letzten Jahren geht. Der auch im Feuilleton seit Mitte der 90er Jahre für seine geistige Vereisung bekannte Denker ließ sich im vorigen Jahr mit einer gewissen Konsequenz von Wolfgang Schüssel, der seine Rolle als Kanzler einer “Koalition mit dem Rassismus” bei öffentlichen Auftritten immer wieder unter Einsatz familienthe-

rapeutischer Phrasen zu verharmlosen versuchte, für dessen “politisches Marketing” einsetzen. Die Beruhigung der Affekte war angesagt, und so trafen sich mittlerweile zweimal einige Philosophen (darunter Alfred Pfabigan, Konrad Paul Liessmann, Peter Sloterdijk und Rudolf Burger), um mit dem Kanzler bei einem Essen in aller Ruhe die Lage zu besprechen. Indessen hagelte es Kritik von Seiten Burgers für den “Widerstand” gegen die schwarzblaue Koalition. Den darin Engagierten wird vorgeworfen, hysterisch auf eine im Übrigen kontrollierbare Situation zu reagieren, es wird ihnen Opportunismus und Geltungsdrang unterstellt. Was aber die wichtigste Prämisse ist: Der “Widerstand” gegen die Bundesregierung wird auf ein paar KünstlerInnen und ehemalige oder noch aktive SPÖ- und Grün-PolitikerInnen reduziert. Bei Lektüre der veröffentlichten Kommentare von Burger fällt ein Umstand besonders auf: Was sich darin ausdrückt, ist Abstraktheit im schlechten Sinn des Wortes, nämlich der fehlende Bezug zu der scheinbar von ihm beurteilten sozialen Realität. Das Muster der Polemik ist dabei dasselbe, das sich schon in den Angriffen auf die Staatschefs der wichtigsten Nato-Mitglieder entfaltet hat. Es wird weniger darauf geachtet, einen kritischen Bezug zur Realität herzustellen, sondern die Argumentation erschöpft sich in der Deklination zweifelhafter Kategorien, die den Blick auf die Wirklichkeit verstellen. Besonders bedenklich ist dabei, dass die Angriffe mit diffusen Ressentiments arbeiten, in den angeführten Fällen gegenüber der Sozialdemokratie. Sind es also im Fall des Nato-Luftkrieges die “Schröders”, “Jospins”, “Clintons” und “Blairs”, die zu einem Typus von Politiker aufgebaut werden, gegen den sich der *affektgeladene* polemische Diskurs *entlädt*, so müssen im Kontext des Widerstandes gegen die Koalition zwischen FPÖ und ÖVP die “Jelineks”, die “Peymanns”, die “Scholtens” und die “Einems” herhalten,[34] um den Generalvorwurf an die GegnerInnen, nämlich deren angebliche Dummheit, zu verdeutlichen. Solch ein diskursiver Akt setzt voraus, dass man sich gegenüber den tatsächlichen Problemen verweigert, also im Verzicht auf eine differenzierte Darstellung mannigfaltige Realitäten symbolisch auslöscht, um an deren Stelle ein leeres Substitut zu setzen, einen imaginären Gegner, den man sich im Voraus zurechtgemacht hat.

Bedenklich, dass ein Intellektueller sich dabei von der Propaganda einer offen rassistischen Partei, der FPÖ leiten lässt. Die Nennung der Namen Scholten, Peymann und Thomas Bernhard als RepräsentantInnen jener KünstlerInnen, die sich der nationalen, völkischen Einheit nicht beugen, diese im Gegenteil noch “besudeln”, erinnert zum einen fatal an die überwunden geglaubte kleinbürgerlich-faschistoide Kritik an der “modernen Kunst”, zum anderen lassen sich direkte Bezüge zu der Propaganda herstellen, die die FPÖ vor einigen Jahren gegen so genannte “Staatskünstler”, also Protegés der damals noch staatstragenden Sozialdemokratie betrieb. Auf den entsprechenden Plakaten waren die Namen von Claus Peymann, Elfriede Jelinek und dem damaligen Wissenschafts- und Kunstminister Rudolf Scholten zu lesen. Aussage und Intention der Plakate erinnerte an die nationalsozialistische Propaganda gegen die von ihnen sogenannte “entartete Kunst”.

Das Wiederaufleben des “Völkischen” als legitimer Kategorie in der Auseinandersetzung um kulturelle, politische und historische Identitäten wird in den Kommentaren Burgers entweder nicht wahrgenommen oder in seiner Gefährlichkeit heruntergespielt. Wie ich schon mehrmals festgestellt habe, scheint es dieses Phänomen für Burger nur als eines der “Unreife”, als eines der unbewussten, überschießenden Romantik zu geben. Konsequenterweise lesen wir dann auch in einem Aufsatz über den “Abschluss der österreichischen Nationsbildung”, wie er zum Problem der nationalen österreichischen Identität steht: “Die Ideologie von der Entstehung Österreichs aus dem Geiste des unschuldigen





Opfers, die Viktimisierungsthese, wonach das kleine, schwache Land zu seiner eigenen, wahren Identität erst gefunden habe im männlich-brutalen Akt einer Vergewaltigung durch das starke Deutschland, schuf freilich auch jene wenig erfreulichen, deutlich neurotisch-effeminierten Züge des konzeptuellen Nationalcharakters, die für die ästhetische und moralische Selbstdarstellung der Zweiten Republik so charakteristisch wurden und die jeden ausländischen Beobachter peinlich berühren."[35]

Nicht die Frage, ob nationale Identität an sich ein fragwürdiges Konzept ist, das strukturell und historisch Ausschlüsse produziert und es ermöglicht, innerhalb eines Gemeinwesens grundlegende Rechte einer bestimmten Gruppe vorzubehalten, gerät hier in den Blickpunkt. Was am Charakter der österreichischen Nation "konzeptuell" ist - also unorganisch, nicht gewachsen, unlogisch -, stellt seinen weibischen Bezug auf den gewalttätigen Akt einer anderen (man darf ergänzen: starken, reifen, vernünftigen und organischen) *Nation* dar. Wie gesagt, die Kategorien der *Identität* und der *Nation* - aus meiner Sicht zwei der fragwürdigsten Begriffe der politischen Geschichte - sind in ihrer Gültigkeit immer schon vorausgesetzt. Deshalb lesen wir auch ein paar Absätze weiter, wie die österreichische nationale Identität von der deutschen Wiedervereinigung *profitiert:*

"Aber jetzt, nach der Konsolidierung der deutschen Nation in Folge der Wiedervereinigung und nach der Integration Österreichs in die Europäische Union, welche die alte *Anschlussangst* zugleich *bestätigt* und *widerlegt*, die noch ältere *Anschlusssehnsucht* aber - und sie ist das eigentlich Verdrängte der österreichischen Geschichte! - auf höherer, europäischer Ebene *befriedigt*, hat die österreichische Nationsbildung einen entscheidenden Schritt nach vorwärts, zur Reifung und Normalisierung getan."[36]

Man weiß jetzt, was man unter *Normalisierung* zu verstehen hat. Der österreichischen "Nationsbildung" liegt eine "innere Notwendigkeit" zugrunde, gemäß der sich eine verdrängte Sehnsucht im Beitritt Österreichs zur Europäischen Union erfüllt. Man merkte dies ganz deutlich im Jahr 2000, als der neu amtierende Bundeskanzler Schüssel angesichts der Maßnahmen der übrigen EU-Staaten gegen die Beteiligung einer rechtsextremen Partei an seiner Regierung einen nationalen Schulterschluss ausrief, der einerseits schnell die antieuropäischen Ressentiments für die Koalition instrumentalisierte und andererseits zu einer zensurartigen Mediensituation führte.

Als wichtigstes Instrument des neuen Regierungsstils stellte sich schnell der Druck auf ORF-JournalistInnen heraus. Das Ergebnis war ohne Zweifel eine "reife", "geeinte" Nation, die keine "Verräter" in ihren Reihen duldete und die sich einer eher fassungslosen europäischen Öffentlichkeit gegenüber sah, die sich der - wie gesagt über massiven Druck auf den ORF und die übliche Propaganda der Kronen Zeitung hergestellten - "österreichischen" Sicht der Dinge nicht *anschloss*.

Eine der wesentlichen Tendenzen der "Normalisierung", die nach der Wende von 1989 einsetzte, stellt in Deutschland, aber auch in den meisten anderen Ländern der Europäischen Union, das Ansteigen rassistisch motivierter Gewaltakte gegen MigrantInnen oder Angehörige sozialer Randgruppen - und deren Duldung durch die Bevölkerung - dar. In Deutschland hat das Zurückweichen vor der rechtsextremen Gewalt und deren Instrumentalisierung in den fatalen Diskursen von den "berechtigten Ängsten" unter anderem dazu geführt, dass 1993 das an sich liberale Asylrecht äußerst eingeschränkt wurde. Die im Rahmen des fortschreitenden Integrationsprozesses durch die Schengener Verträge vorgezeichnete Abschottung Europas von anderen politischen Räumen schuf zusätzlich Argumentationslinien für eine restriktive Migrationspolitik und die sukzessive Aushöhlung der Menschenrechte in den Verfahren derer, die um eine Aufenthaltsgenehmigung ansuchen.

Als am 1. Mai 1999 Marcus Omofuma in einem Flugzeug von Wien nach Sofia starb, weil man ihm bei seiner Abschiebung den Mund so stark verklebt hatte, dass er nicht mehr atmen konnte, war er nicht das erste Opfer des institutionalisierten Rassismus, der die Legislation und die Politik der Europäischen Union in Bezug auf Flüchtlinge und MigrantInnen

auszeichnet. In Deutschland und Belgien kamen um jene Zeit Menschen unter ähnlichen Umständen ums Leben.

"...ein Nigerianer kam bei der Abschiebung durch die Polizei zu Tode, doch das ist ein Fall für die Gerichte, kein Grund für nationale Hysterie."[37]

Versuchen wir, die rigide Opposition zwischen "funktionierenden Institutionen" und "nationaler Hysterie" aufzubrechen. Zunächst einmal hätten sich - wäre, wie Alfred Noll dies formulierte, genügend rechtsstaatliches Bewusstsein vorhanden gewesen - die mit der Abschiebung betrauten Beamten sofort selbst zur Anzeige bringen müssen, was sie nicht getan haben. Dann wären unverzügliche Ermittlungen möglich gewesen. Darüber hinaus hätten sie ebenso ohne Verzögerung suspendiert werden müssen. Dass der zuständige Innenminister Karl Schlögl dies erst auf Grund massiven öffentlichen Drucks tat, zeugt ebenfalls nicht von hohem rechtsstaatlichem Bewusstsein. Eigentlich hätte er neben einer eingehenden Untersuchung gleich seinen Rücktritt bekannt geben müssen, ein Schritt, den Schlögl aus einem fragwürdigen parteitaktischen Kalkül nicht setzen konnte oder wollte. Er war jener Minister, den die Kronen Zeitung und vor allem Jörg Haider immer wieder als Exekutor ihrer rassistischen Forderungen nach Zuwanderungsbeschränkungen hochstilisiert hatten - und er war einer der Politiker in der SPÖ, die sich im Jänner 2000 eine Koalition mit der FPÖ vorstellen konnten. In den Wochen nach dem Tod von Marcus Omofuma gelang es der Kronen Zeitung, zusammen mit der FPÖ das Meinungsklima umzudrehen, indem man angebliche Details aus dem Leben des Toten präsentierte, die ihn in die Nähe des Drogenhandels und des "Asylmissbrauchs" brachten. Dies genügte, um seinen Tod in den Augen vieler ÖsterreicherInnen zu rechtfertigen.

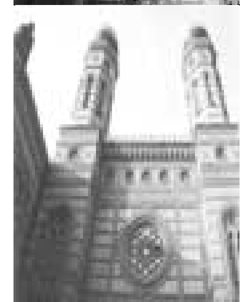
Der Fall Omofuma ist deshalb kein "akzidenteller" Todesfall, den man im Rahmen eines gerichtlichen Verfahrens klären könnte. Es geht um die Klärung der politischen Verantwortung, und in dieser Hinsicht muss man die Proteste der *African Community*, die von ÖsterreicherInnen unterstützt wurden, verstehen. Die *African Community* kann in Burgers Begrifflichkeit nicht als politisches Subjekt erscheinen, weil die Auseinandersetzung sich nur um das Urteil der Nation über sich selbst dreht. Deshalb erscheint der Protest Burger als Hysterie einiger österreichischer Intellektueller oder Gruppen, und nicht als Ausdruck politischen Engagements in Zusammenhang mit dem strukturellen und offenen Rassismus *in* Österreich, mit dem die MigrantInnen zu leben haben. In diesem präzisen Sinn steht der Tod von Marcus Omofuma im Kontext einer medialen Inszenierung von Rassismus gegenüber MigrantInnen aus Schwarzafrika, die *als Gruppe* über Jahre gezielt in die Nähe von Kriminalität und Drogenhandel gerückt wurden. Gleichzeitig wurden in der Wiener Stadtzeitung *Falter* immer wieder Zeugenaussagen über gewalttätige Übergriffe von Polizeibeamten veröffentlicht oder von unabhängigen Organisationen dokumentiert. Am 27. Mai 1999 (und dann noch einmal im September, also im Vorfeld der Nationalratswahlen) kam es dann zu der berüchtigten "Operation Spring". Tage zuvor hatte die FPÖ in der Kronenzeitung ein ganzseitiges Inserat mit dem Titel "Polizei machtlos gegen 1000 Nigerianer" geschaltet, worin noch einmal die imaginäre Verbindung "Afrikaner - Drogendealer" hergestellt wurde. Die Polizei stürmte daraufhin ein Wohnheim der Caritas und nahm Dutzende Afrikaner wegen Verdachts auf Drogenhandel fest. Die Prozesse selbst, die immer noch (ohne öffentliches Interesse) geführt werden, basieren auf dem Kronzeugenprinzip, was bedeutet, dass die Urteile nicht aufgrund von Beweisen, sondern aufgrund von Aussagen eines afrikanischen Zeugen, dessen Identität im Gerichtssaal durch das Tragen eines Helms unkenntlich gemacht wird, gefällt werden.[38]

Dazu muss man auf Aussagen von FPÖ-PolitikerInnen vor allem während des Wahlkampfes zurückkommen, von der bekannten Parlamentsrede von Helene Partik-Pablé, in der sie von "den Afrikanern" behauptete, sie sähen nicht nur anders aus, sondern "sie sind auch anders, und zwar sind sie besonders aggressiv". Von ihr stammte auch die Forderung nach der so genannten "A-Card" (von ihr verharmlosend als *Austria-Card* bezeichnet), einer Identifikationskarte für "Ausländer" (also in Wirklichkeit *Ausländer-Card*), die deren lückenlose Kontrolle ermöglicht, was nichts anderes bedeutet als eine stigmatisierende Kennzeichnung und eine drastische Einschränkung von BürgerInnenrechten.[39] Dazu kamen die Plakate, die mit Parolen wie "Stopp der Überfremdung" recht ungeniert an der Sprache des Nationalsozialismus anschlossen, phantastische Erzählungen des Spitzenkandidaten Thomas Prinzhorn von Hormonpräparaten, die vom Gesundheitsamt gratis an "Ausländer" abgegeben würden und die Infragestellung des Asylrechts durch dessen unmittelbare Assoziation mit seinem "Missbrauch".

Die Funktion, die Burger vor allem zusammen mit Liessmann in diesem Zusammenhang übernommen hat, bestand darin, abstrakte Polemiken gegen imaginäre Gegner zu führen, und somit zu verhindern, dass sachliche Diskussionen auf Basis sozial- und politikwissenschaftlicher Forschung geführt würden. Für das Feuilleton der österreichischen

Zeitungen schien dies als "Standpunkt" zu genügen. Dort galt es offensichtlich, repräsentative Debatten abgeschirmt von der sozialen Wirklichkeit derer, die nicht repräsentiert werden *sollen*, zu entfalten. Insofern ist auch kritisch zu hinterfragen, warum sich in dieser Diskussion Burger und Liessmann auf der einen Seite und Figuren wie Elfriede Jelinek oder André Heller auf der anderen Seite gegenüber stehen. Denn letztendlich führen sie, das bewiesen einmal mehr Hellers und Jelineks Reden auf der Kundgebung der *Demokratischen Offensive* vom 16. März 2001, ein und denselben exklusiven Diskurs. Heller bemühte sich, die "Schande" der Regierungsbeteiligung der FPÖ von der durch ihn verteidigten "österreichischen Kulturnation" fernzuhalten, indem er sich in Aufzählungen jener berühmten KünstlerInnen erging, die aus der Hauptstadt Wien stammen, während Jelinek die antisemitischen Äußerungen Jörg Haiders im Wahlkampf für den Wiener Landtag *mutatis mutandis* als "ungustiöse Rülpser" darzustellen versuchte. In beiden Fällen liegt eine diskursive Entpolitisierung der angesprochenen Problematiken vor, die sich durch die meisten Reden der Großkundgebungen seit dem "Lichtermeer" 1993 zieht. Diese steht in scharfem Kontrast dazu, dass in Österreich seit Jahren verschiedenste Gruppen von Minderheiten für ihre Anliegen kämpfen, ohne jedoch die gleiche mediale Präsenz genießen zu können wie die angesprochenen KünstlerInnen. (Viele SchauspielerInnen, SchriftstellerInnen und SängerInnen setzen ihr symbolisches Kapital für Organisationen wie SOS-Mitmensch ein, ohne jemals zur politischen Dimension eines solchen Handelns vorzustoßen). Die Großkundgebung vom 16. März 2001 stellte hier einen Wendepunkt dar, da neben der politisch uneindeutigen Parole "Gesicht zeigen! Stimme erheben!" auch eine konkrete Forderung im Zentrum stand: "Wahlrecht für alle", also der Ruf nach Einführung des kommunalen Wahlrechts für alle in Wien lebenden Menschen, getragen von der als Mitveranstalterin auftretenden *Wiener Wahlpartie*. Erstmals wurde im Vorfeld der Kundgebung - nach langen Diskussionen - auch darauf geachtet, VertreterInnen von Minderheiten als RednerInnen einzuladen, damit diese als politische Subjekte den Raum der Sichtbarkeit besetzen konnten.

Solche Bewegungen werden von Burger nicht einmal in Ansätzen wahrgenommen, sie existieren in seiner Analyse einfach nicht, was ihrer symbolischen Auslöschung gleichkommt. An der Forderung nach dem kommunalen Wahlrecht wird jedoch deutlich, dass solch ein grundlegendes Recht[40] durch Gruppen, die davon ausgeschlossen werden, gegen die strukturelle Diskriminierung öffentlich erkämpft werden muss. Es bedurfte des Einsatzes vieler Menschen, um über Plakate, Aktionen, Veranstaltungen und Publikationen den öffentlichen Raum für dieses Thema jenseits der Institutionen zu besetzen.[41] Es sei hier nur die engagierte Arbeit eines einzelnen Aktivisten erwähnt, der wochenlang sämtlichen verantwortlichen SPÖ-Funktionären im strengen Sinn des Wortes *ins Gewissen redete*. Die vielen *Anrufe*, die die zuständige Stadträtin und andere PolitikerInnen von ihm erhielten, hatten den Zweck, diese an abgegebene Versprechen bzw. programmatische Formulierungen zu erinnern. Die Tatsache, dass das Wahlrecht bis dato noch nicht geändert wurde, verdankt sich dem erwähnten Umstand, dass die repräsentative Politik den rechtsextremen Forderungen seit dem Ende des Kalten Krieges kein politisches Handeln entgegensetzte und so in einem Kernbereich wie der Demokratiepolitik in symbolischer Hinsicht kaum noch initiativ werden kann. Diesen Stillstand thematisierte *peter.xyz*, um ihn bei seiner virtuellen Identität zu nennen, in den Telefonaten mit der Wiener Sozialdemokratie. Er entwickelte in diesen Wochen, indem er immer wieder mit Ausreden konfrontiert war, eine äußerst konsequente Argumentation für das kommunale Wahlrecht, eine Wunschmaschine, die er in Form eines permanenten *feedbacks* an die Verantwortlichen *anschließt*. Dabei versucht er bewusst, einen Raum der möglichen Verhandlung politischer Interessen zu öffnen, indem er seine Identität mit "Teil der Neuen Zivilgesellschaft" umschreibt, also nicht im Namen einer bestimmten Organisation zu sprechen vorgibt, sondern nur eine demokratiepolitische Forderung konkret formuliert und *konkrete Antworten verlangt*. Wenn das Wahlrecht in Kraft tritt, können die davon betroffenen Gruppen auch in anderen Bereichen legitime Interessen wirksam durchsetzen. An der Formulierung solcher Forderungen arbeiten seit Jahren auch engagierte Intellektuelle, die selbst MigrantInnen sind. So geht Ljubomir Bratic in seinen Analysen des österreichischen politischen Systems und vor allem der Sozialpartnerschaft von der strukturellen Diskriminierung der migrantischen ArbeitnehmerInnen durch das "Ausländerbeschäftigungsgesetz" aus, das diese seit den Zeiten, in denen sie noch "Gastarbeiter" genannt wurden, benachteiligt. WelcheR österreichische Intellektuelle hätte in den letzten Jahren, als gerade das Prinzip der Sozialpartnerschaft immer mehr in Zweifel gezogen wurde, einen solchen Standpunkt eingenommen? Im Gegenteil, bereitwillig ließen sich die Feuilletonisten auch hier die Begriffe und Perspektiven von Jörg Haider vorgeben, dem es vor allem darum ging, den demokratischen Konsens aufzuweichen und entgegen seiner eigenen Rhetorik seine Partei zur dritten Proporzpartei zu machen. Wenn den deklarierten GegnerInnen der FPÖ etwas vorzuwerfen ist, dann nicht






Hysterie, sondern die Ignoranz gegenüber der sozialen Realität derer, für die sie sich einsetzen. Diese Kritik wird ebenfalls, offensichtlich ohne dass Burger davon Kenntnis hätte, seit längerem innerhalb des so genannten Widerstands gegen die Koalition zwischen FPÖ und ÖVP geführt.

"Es verschafft den nachträglich Empörten ein gutes Gewissen, einen moralischen Surplus, parasitär an einer Gestalt wie Haider gewinnen sie durch die Aufregung über ihn ein wenig Statur - moralische Empörung ist, wie Marshall McLuhan sagte, jene Strategie, die selbst Idioten Würde verleiht. Für sie plant man ein "Haus der Toleranz." Denn gesellschaftspolitisch ist Aufarbeitung unmittelbar identisch mit "Verdrängung", nicht ihr lösendes Gegenteil. Sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Durchsetzung eines politisch korrekten Sprachkodex in der öffentlichen Rede, d.h. sie schafft erst jene Tabus, die Haider dann frivol skandalisierend durchbricht, durch seine "ludistische Rhetorik" [...]."[42]

Was hier als *Tabu* diffamiert wird, ist nichts anderes als die in den 80er Jahren eingeleitete (um Jahrzehnte verspätete), in ihrer Wirksamkeit beschränkte Diskussion der Kontinuitäten des Antisemitismus als gesellschaftlichen Phänomens.

Erinnern wir an das Tabu, das Haider 1991 als Landeshauptmann von Kärnten brach, als er von der "ordentlichen Beschäftigungspolitik im Dritten Reich" sprach, oder an das Tabu, das er brach, als er 1995 bei einer Rede vor ehemaligen Mitgliedern der Waffen-SS deren Gesinnung lobte, an der sie "gegen jeden Zeitgeist" festhalten würden. Die diskursiven Formationen, in die sich diese Aussagen einreihen, weisen auf eine lange Tradition des christlichen, später deutschnationalen, nationalistischen und schließlich nationalsozialistischen Antisemitismus hin, dessen Aufarbeitung (auch als Auseinandersetzung mit dem Faschismus) eine beständige politische Forderung bleibt.

Im Wahlkampf für den Wiener Landtag im März 2001 versuchte Haider schließlich, jenen Antisemitismus, der gerade zu Beginn der so genannten "Sanktionen" gegen die am 4. Februar 2000 angelobte Bundesregierung wieder mehr als sichtbar wurde, politisch zu nutzen.[43] Neben Angriffen auf den amerikanischen Wahlkampfberater Michael Häupls ("Greenberg von der Ostküste") lancierte er in seiner Rede vor versammeltem Parteivolk am Aschermittwoch eine Beleidigung an den Vorsitzenden der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Ariel Muzicant, indem er ihn in einem Wortspiel mit seinem Vornamen verhöhnte. Es sollte überflüssig sein, hinzuzufügen, dass dies eine der Praktiken darstellte, die vor allem Goebbels in den 20er Jahren bei Reden vor NSDAP-Mitgliedern verwendete, um jene Rhetorik des Antisemitismus, die später in der Vernichtung von Millionen Juden enden sollte, zu verbreiten und so das symbolische Feld zu besetzen.

Wem zu solchen Zusammenhängen nicht mehr einfällt, als von "Tabus" zu fantasieren, die eine imaginierte Gemeinde von politisch korrekten Empörten geschaffen habe, der versteht entweder nicht viel von der Funktionsweise dieser Rhetorik, oder er bedient sich - aus welchen Gründen auch immer - der Argumentationsfiguren der neuen Rechten. Wer könnte Zweifel darüber hegen, dass es in der Rhetorik Haiders um nichts Anderes geht, als darum, Tabus zu brechen, jedoch nicht solche, die von irgendeiner Gruppe geschaffen worden sind, sondern solche, die den demokratischen Grundkonsens artikulieren? Wer nur einigermaßen aufmerksam die Diskussion um die antisemitische Aussage über Ariel Muzicant verfolgt hat, wird bemerkt haben, dass in dieser Hinsicht das Ziel erreicht wurde. Es konnte in den Kommentaren, Debatten und Diskussionen kein Konsens mehr darüber hergestellt werden, dass es sich bei dieser Aussage tatsächlich um eine antisemitische gehandelt hat. Vielmehr wurde der Konsens auf eine vage, äußerst bedenkliche Ebene verschoben. Am Ende hieß es, man könne diese Aussage als antisemitisch bezeichnen, weil viele Leute sie als solche "empfinden" würden. Das Urteil wurde also von konkreten historischen Zusammenhängen abgeschnitten und entpolitisiert. Ebenso verstellt man den Zusammenhang, wenn man davon ausgeht, es handle sich nur um "Worte", denen keine Taten folgen würden.[44]

Dem ist entgegenzuhalten, dass es etwa während des rassistischen Nationalratswahlkampfes der FPÖ 1999 in Wien 80 dokumentierte gewalttätige Über-

griffe gegen Juden gegeben hat. Auch in den Wochen nach Haiders "Aschermittwochrede" stieg die Zahl der Drohanrufe bei der Israelitischen Kultusgemeinde signifikant an.

Aufgabe von Intellektuellen zusammen mit den Medien wäre es hingegen, einer solchen Verletzung demokratischer Grundsätze und der in ihr angelegten revisionistischen Geschichtsauffassung klare Grenzen zu setzen. In Österreichs Zeitungen dagegen scheint man es zu bevorzugen, wenn ein so "brillanter Analytiker" wie Rudolf Burger andere Menschen immer wieder als Idioten bezeichnet, egal um welchen Zusammenhang es sich handelt. Seine eigenen politischen Standpunkte sind mittlerweile auf entpolitisierte, subjektive Geschmacksurteile reduziert:

"Diese Regierung ist mir in ihren ideologischen Elementen unsympathisch. [...] Ich halte diese Koalition für unerfreulich, aber für durchaus "legitim" [...] Meine Verachtung für den so genannten "Widerstand" ... ist dadurch nur gestiegen ..." Die Form eines solchen Urteils ist einmal mehr das *Geständnis*, und als solche dem entgegengesetzt, was wir zu Beginn als subjektives Vermögen der Urteilskraft beschrieben haben. Die Geste, mit der hier eine Mannigfaltigkeit an Bewegungen pauschal entwertet wird, gleicht eher der Rede des *Großinquisitors*,[45] der zwanghaft die Menschen vor ihrer Freiheit, für die sie angeblich nicht reif sind, bewahren muss. Es entspricht der Arroganz eines sich repräsentativ gebenden Intellektuellen, die ganze abstrakte Schuld des Denkens auf sich zu nehmen, um das, was sich seinem Verständnis verschließt, als Wirklichkeit und mögliche Erfahrung aus diesem Denken *a priori* auszuschließen. Sich den Mangel, der dadurch entsteht, als Tugend anzurechnen, treibt ihn von selbst in die teils heftig akklamierte Isolation.

1 Bert Brecht: "Monarchie". In: Schriften zur Politik und Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967, S. 3
2 Vgl. G. Deleuze: "Kontrolle und Werden". In: Unterhandlungen 1972 - 1990. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 246.
3 "Wende" ist der Begriff, der von Wolfgang Schüssel zur Legitimation der Koalitionsregierung mit der offen rassistischen FPÖ geprägt und von den Medien als solcher übernommen wurde.
4 "Die Stunde des aktiven Nihilismus ist vorüber, er hat seine Zeit gehabt. Heute ist er selbst schon ein europäisches Kulturgut, vielleicht das einzige, das zu verteidigen sich lohnt: gegen seine sekundäre Aufladung mit Sinn durch eine kokett dekonstruktive Ästhetik." R. Burger: In der Zwischenzeit. Adnoten zu Politik und Philosophie. Wien / New York: Springer 1996, S. 5.
5 G. Deleuze: Francis Bacon - Logik der Sensation. München: Fink 1995, S. 35.
6 "Die Kunst der Schleife". In: R. Burger: In der Zwischenzeit. Adnoten zu Politik und Philosophie, S. 93.
7 Lassen wir auch die Frage offen, ob die Bezugnahme auf den Entomologen Ernst Jünger nicht wesentliche Entscheidungen in Bezug auf die Verfasstheit der allgemeinen Begriffe "Bild" und "Blick" vorwegnimmt. Die Sache würde wesentlich anders aussehen, wenn man die Formen der Betrachtung etwa ausgehend vom Werk des Entomologen Jean-Henri Fabre rekonstruieren würde, der seine Forschungen in der Provence, also in lebendigen Zusammenhängen betrieb. In der Bezugnahme Burgers werden die Insekten zuerst als aufgespießte Stücke einer Sammlung beschrieben und dann mit Spielzeugsoldaten verglichen, was nicht unbedingt auf eine distanzierte Haltung des Betrachters schließen lässt, sondern eher auf regressives Verhalten in Form von Allmachtsphantasien.
8 Diese Dokumentation wurde von Andreas Gruber im Jahr 2000 im Auftrag des ORF gedreht und im Rahmen der Sendung kreuz + quer ausgestrahlt.
9 Gutmensch ist im Übrigen ein Ausdruck, den auch Hitler in "Mein Kampf" zur Diffamierung seiner politischen Gegner benutzte.
10 Vgl. G. Agamben: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi 1995.
11 Der deutsche Bundeskanzler Schröder sprach von einem "Aufstand der Anständigen", es ging in der öffentlichen Auseinandersetzung mit der rechtsextremen Gewalt letztlich nur um ein Verbot rechtsextremer Parteien.
12 Vgl. W. Benjamin: Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften V.1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982, S. 576f.
13 Vgl. W. Fach: "Staatskörperkultur. Ein Traktat über den "schlanken Staat"". In: U. Bröckling / S. Krasmann / T. Lemke: Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 110-130.
14 Das diesem ökonomischen Begriff zugrunde liegende lateinische Wort austeritas bedeutet "Strenge" oder "Härte".
15 Vgl. R. Burger: ""Ein herrlicher Sonnenaufgang" oder Die Tugend und der Terror". In: Abstriche. Vom Guten. Und Schönen. Im Grünen. Wien: Sonderzahl 1991, S. 37-59, ders.: "Patriotismus und Nation" In: Überfälle. Interventionen und Traktate. Wien: Sonderzahl 1993, S. 49-61 und ders.: "In der Zwischenzeit". In: In der Zwischenzeit, S. 29-44.
16 R. Burger: "Vae neutris! Determinanten der europäischen Integration in österreichischer Perspektive". In: In der Zwischenzeit, S. 22.
17 Vgl. A. Negri/M. Hardt: Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne. Berlin: ID-Archiv 1997, S. 70-124.
18 R. Burger: "Vae neutris! Determinanten der europäischen Integration in österreichischer Perspektive". In: In der Zwischenzeit, S. 9-23.
19 Ebd., S. 28. Diese Option zeichnet sich schon früher ab, in der Kritik an der Anerkennungspolitik des damaligen Außenministers Alois Mock zu Beginn der Balkankriege 1991. Auch in jener Situation hatte Burger nur Verachtung für die Neutralität übrig, was in seinem starren Festhalten an der dialektischen Methode notwendig zu einer NATO-Mitgliedschaft führen musste, da in seiner Analyse die Europäische Union über keine eigenständige Außenpolitik verfügt Vgl. "Kriegsgeiler Kiebitz". In: Überfälle. Interventionen und Traktate, S. 42.
20 I. Kant: Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Erster Teil. Werke, hg. v. W. Weischedel, Band XI. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 191-251.
21 R. Burger: "Vae neutris! Determinanten der europäischen Integration in österreichischer Perspektive". In: In der Zwischenzeit, S. 26.
22 In der Zwischenzeit, S. 5. Es kann hier leider nicht ausgeführt werden, inwiefern Burgers Interpretation der Philosophie Spinozas vollkommen verfehlt ist.
23 R Burger; "Nicht "das Volk" hat die Ultimaten gestellt". In: Der Standard, 3./4./5. April 1999, S. 39.
24 R. Burger: "Der Dämon des Guten". In: Der Standard, 30. März 1999, S. 31.
25 Vgl. P. Conesa: "Die neue Welt-Nutzen-Ordnung". In : Le Monde

diplomatique, März 2001, S. 3. Solche regionalen Konflikte gibt es in Westafrika, Zentralasien, Indonesien und Osteuropa.

26 A. Pelinka: "Die Stunde der wahren Empfindungen". In: Der Standard, 1. April 1999, S. 33.

27 Vgl. Carlotte Walser: "The Ultimate PR-Challenge. How to sell a conflict.". In: Der Standard, 30. März 2000.

28 Die Organisation Human Rights Watch warf der Nato unter der Berufung auf den Artikel 8 der Genfer Konvention zumindest Verletzung des humanitären Völkerrechts vor (Erklärung vom 7. 2. 2000). Darüber hinaus stellte auch die OSZE in einem Bericht vom 6. Dezember 1999 fest, dass erst ab dem Beginn des Nato-Einsatzes die willkürlichen Hinrichtungen durch serbische Milizen im gesamten Gebiet des Kosovo anstiegen. Dies wurde in den westlichen Medien auch lange nach dem Konflikt nie in seiner ganzen Schärfe hervorgehoben.

Vgl. S. Halimi/D. Vidal: "Ein Jahr danach - Hintergründe eines humanitären Unternehmens". In: http://www.friwe.at/jugoslawien/vornach/4_lemo.htm

29 R. Burger: "Nicht "das Volk" hat die Ultimaten gestellt". In: Der Standard, 3./4./5. April 1999, S. 39.

30 Ebd.

31 Vgl. G. Agamben: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, S. 17-35.

32 Vgl. A. Negri / M. Hardt: Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne, S. 125-181.

33 Ein Beispiel dafür wäre die Initiative "Äquidistanz", die im März 1999 von Lehrenden der Universität Wien und der Akademie der Bildenden Künste ausging und über eine Vernetzung von Personen in Österreich und im ehemaligen Jugoslawien unabhängige Standpunkte im Konflikt zu etablieren versuchte.

34 R. Burger: Brief an Franz Vranitzky vom 9. Jänner 2001, erschienen als: "Kann nur hoffen, dass Schüssel bald intelligentere Gegner bekommt". In: Der Standard, 27./28. Jänner 2001, S. 39.

35 R. Burger: "Zeit der Reife". In: In der Zwischenzeit, S. 54

36 Ebd., S. 55.

37 R. Burger: "Romantisches Österreich". In: Der Standard, 11./12. Dezember 1999, S. 39.

38 Zur Zweifelhaftigkeit dieses Prinzips, das etwa in Italien seit den 80er Jahren in den Mafia-Prozessen und letztlich auch in den politischen Prozessen der so genannten Aktion "mani pulite" angewandt wurde, vgl. C. Ginzburg: Der Richter und der Historiker. Der Fall Adriano Sofri. Berlin: Wagenbach 1991.

39 Ähnliche Forderungen wurden auch in anderen Ländern Europas erhoben, etwa Anfang 1997 in Frankreich, wo ein rigides Meldesystem für MigrantInnen und die so genannten Sans papiers eingeführt werden sollte, was damals durch massive Proteste verhindert werden konnte. In Deutschland ist ein ähnlicher Kontrollmechanismus unter dem Namen "Residenzpflicht" wirksam.

40 Das allgemeine und gleiche Wahlrecht wird in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte unter Artikel 21 als Menschenrecht deklariert. Das bedeutet, dass konsequenterweise das Wahlrecht für MigrantInnen auf nationaler Ebene gefordert werden muss, ebenso wie die "Legalisierung" der ohne Aufenthaltstitel in Österreich lebenden Menschen, da diese jeder möglichen Form von Ausbeutung und Gewalt schutzlos ausgesetzt sind.

41 Vgl. http://www.wwp.at

42 R. Burger: "Romantisches Österreich". In: Der Standard, 11./12. Dezember 1999, S. 39.

43 Die Spekulationen über eine vermeintliche "konzertierte" Aktion der "Sozialistischen Internationale" sind bekannt. Darüber hinaus wurden die USA und dann vor allem Israel von Seiten Österreichs immer wieder für ihre Haltung gegenüber der Beteiligung der FPÖ an der Bundesregierung kritisiert.

44 Vgl. dazu G. Deleuze/F. Guattari: "20. November 1923 - Postulate der Linguistik". In: Tausend Plateaus. Berlin: Merve 1992, S. 105-154.

45 F. M. Dostojewski: "Der Großinquisitor". In: Die Brüder Karamasow. Frankfurt a. M.: Insel 1986, S. 423-454. Ich verdanke diesen Hinweis C. Kobald.



Joachim Hirsch, Bop Jessop, Nicos Poulantzas: "Die Zukunft des Staates",

VSA-Verlag Hamburg 2001, 224 S., Euro 15,80

Ausgangspunkt der Frage nach der "Zukunft des Staates" bildet der bereits 1973 veröffentlichte Text "Die Internationalisierung der kapitalistischen Verhältnisse und der Nationalstaat" des griechischen marxistischen Theoretikers Nicos Poulantzas (1936-1979). Poulantzas war ein Vertreter des strukturalen Marxismus, der Theorieansätze von Louis Althusser und Michel Foucault, aber auch staatstheoretische Aspekte der Philosophie Antonio Gramscis zu einer einheitlichen marxistischen Staatstheorie weiterentwickelte. Der Beitrag im Sammelband setzt sich einerseits mit den unterschiedlichen Positionen verschiedener marxistischer Strömungen in der Frage des Staat/Kapital-Verhältnisses auseinander - diese Aspekte sind eher von historischem Interesse - andererseits versucht er eine eigenständige staatstheoretische Linie zu entwickeln.

Die politisch-inhaltliche Debatte dreht sich um das Verhältnis zwischen den imperialistischen Staaten und der hegemonialen Rolle der USA im Rahmen imperialistischer Ausbeutung, ein Aspekt der ebenso von aktuellem Interesse ist wie jener, der die Frage nach der Internationalisierung der Kapitalismus und der damit einhergehenden Transformation des Nationalstaates "an sich" aufwirft. Wenngleich auch einige Aspekte - wie jene nach dem notwendigen Primat der Produktionssphäre über die Zirkulation oder die unkritische Übernahme des "Gesetzes des tendenziellen Falls der Profitrate" - heute in einem anderen Licht gesehen werden müssen, so sind die Ausführungen Poulantzas vielem überlegen, was heutzutage an "Globalisierungs-Literatur" über uns hereinbricht. Bereits 1973(!) kritisiert Poulantzas die Entgegensetzung von "Nationalstaat *versus* multinationale Firmen" als ideologische und verschiebt die Fragestellung in Richtung der komplexen Widersprüchlichkeit von imperialistischer Ausbeutung, Klassenkampf, Herrschaftslogik und Nationalismus, die uns zu den "realen Tendenzen" führt: "die interiorisierten Transformationen des Nationalstaats im Hinblick darauf, dass er selbst die Internationalisierung der öffentlichen Funktionen bezüglich des Kapitals in die Hand nimmt." Im Gegensatz zu den Theoretikern der KPF, die "aufrechte Demokraten und Patrioten" zur Begründung einer "fortgeschrittenen Demokratie" aufriefen, sieht Poulantzas die grundlegende Rolle der "Volksmassen" im Kampf "gegen *ihre eigenen inneren Bourgeoisien* und gegen ihre eigenen Staaten"; und das ist ja nicht das unsympathischste.



Bop Jessop würdigt die Staatstheorie Poulantzas´, zeigt aber auch Schwächen in seiner Analyse, so etwa die unterlassene Kritik des Arbeitsprozesses selbst im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie oder seine ökonomistische Sichtweise gesellschaftlicher Kämpfe. Jessop knüpft mit seinem Modell des "postnationalen schumpeterianischen Workfare Regime" kritisch sowohl an Poulantzas Ausführungen als auch an regulationstheoretische Theorien an. Einer detaillierten Darstellung von Tendenzen und Gegentendenzen staatlicher Herrschaft folgt als "Antwort" leider "ein neuer sozialer Gesellschaftsvertrag mit europäischer Dimension". "De-nationalisiertes, Governance-orientiertes, schumpeterianisches Workfare Regime" also statt Kommunismus. Na ja.

Im zweiten Teil des Buches versuchen Bop Jessop und Joachim Hirsch, die mögliche Rolle des zukünftigen Staates im Prozess der Globalisierung auszuloten. Hirsch definiert die Transformation des Staates dreifach: als "Denationalisierung" des Kapitalismus bei Beibehaltung der Bedeutung des Nationalstaats, als "Privatisierung von Politik" (Schlagwort *Governance*) und zunehmender "Internationalisierung politischer Regelungskomplexe" via internationaler Organisationen wie NATO, IWF, WTO oder OECD. Gerade diese internationalen Organisationen beruhen aber wiederum "auf dem Kooperationsinteresse zumindest der starken Staaten und bleiben in ihrer Wirksamkeit von diesen bestimmt und begrenzt." Auch die NGOs sieht Hirsch nicht als Teil einer "internationalen Zivilgesellschaft" sondern im Gramscischen Sinne eher als "erweiterten Staat". Jessop versucht hingegen einen "Beitrag zur Kritik der globalen politischen Ökonomie zu liefern", in welcher sich die raum-zeitlichen Maßstäbe relativieren bzw. verdich-

ten und der Bereich des Ökonomischen eine Ausdehnung erfährt, die u.a. auch in den Theorien zur *immateriellen Arbeit* von Toni Negri und Michael Hardt eine bedeutende Rolle spielt. Im Gegensatz zu den letztgenannten versucht Jessop aber auch hier "zivilgesellschaftsfetischistische" Alternativen wie die fade "Tobin-Tax" ins Spiel zu bringen.

Im Schlusskapitel versucht Joachim Hirsch zur ökonomischen Basis der vorhergehenden Debatte durchzustoßen. In Anschluss an die Regulationstheorie umreißt Hirsch eine Theorie des "postfordistischen Akkumulationsregimes" und einer diesem adäquaten "Regulationsweise". Aufgrund des Aufsatzcharakters der Beiträge kann Hirsch im letzten Kapitel jedoch kaum mehr leisten als eine Zusammenfassung mittlerweile bekannter Aspekte postfordistischer Transformationen.

Zusammenfassend ist vor allem die analytische Leistung aller drei Autoren herauszuheben. Poulantzas, seiner Zeit weit voraus, legte in den 70er Jahren, bei allen Schwächen der strukturalen Marxinterpretation, einen Grundstein für eine nicht-verkürzte marxistische Staatstheorie. Der nun vorliegende Text Poulantzas´ ist der erste seit langer Zeit, der in deutscher Sprache zugänglich gemacht wurde. Dankenswerter Weise wird der VSA-Verlag im kommenden April auch das ursprünglich 1978 erschienene Hauptwerk Poulantzas´, "Staatstheorie", neu auflegen. Jessop und Hirsch bieten teilweise unverzichtbare Ansätze für eine aktualisierte, differenzierte Staatstheorie und Staatskritik. Bedauerlich nur, dass bei den angedeuteten politischen Implikationen die theoretische Kritik nicht selten in "praktische Affirmation" umschlägt. Der "radikale Reformismus" (J. Hirsch) - die *Endstation* der Regulationstheorie - sollte uns doch zu wenig sein.

pyrx

Marco Revelli - "Die gesellschaftliche Linke. Jenseits der Zivilisation der Arbeit"

Westfälisches Dampfboot, Münster 1999, 224 Seiten, Übersetzung aus dem Italienischen, im Original: "La sinistra sociale" 1997

Das Thema des Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus zählt zweifellos zu den wichtigsten Themen, die jene Linke, die sich um die Reflexion der aktuellen gesellschaftlichen Entwicklung bemüht, zu diskutieren hat. Der italienische Autor Marco Revelli hat eine Studie vorgelegt, in der nicht nur die wesentlichsten Charakteristika von Fordismus und Postfordismus dargestellt werden, sondern zugleich der Anspruch erhoben wird, die durch diese Transformation bewirkte Krise der Linken zu verstehen und eine Perspektive für gesellschaftskritisches Handeln zu entwickeln.

In den ersten Abschnitten versucht Revelli den Ausdrücken "Fordismus" sowie "Postfordismus" inhaltliche Tiefe zu verleihen. Fordismus konstituierte sich für Revelli aus drei Momenten, dem "Technologischen Paradigma", dem "Akkumulationsregime" und einer spezifischen "Weise sozialer und ökonomischer Regulierung". Das "technologische Paradigma" benennt den tayloristischen Arbeitsprozeß, gekennzeichnet durch starre Trennung zwischen Befehlenden und Ausführenden, einer weitgehend entqualifizierten und vermassten Arbeits-

kraft, weitestgehender Zergliederung der Arbeitsschritte und der massiven Nutzung von "Verkettungstechnologien" (Fließband). Das "Akkumulationsregime" beruhte auf wachsender Produktivität der Arbeit, Steigerung der Stückzahlen und analog dazu steigenden Löhnen. Es verband also Massennachfrage mit der vollen Nutzung der Produktionskapazitäten, ermöglichte in Folge wachsende, stabile Profite. Die "Weise sozialer und ökonomischer Regulierung" beruhte auf monopolartiger Preisbestimmung, Anerkennung und Einbindung gewerkschaftlicher Organisationen sowie einem System öffentlicher Sicherheit. "Jede dieser drei Ebenen baute auf einer Art von Innovation auf - technisch (die Standardisierung der Produkte), sozial (die Rationalisierung gesellschaftlicher Prozesse) und institutionell (die Nationalisierung der Massen und größte Macht des Nationalstaates)" (37) - so der Autor.

Den Gegensatz von Fordismus und Postfordismus illustriert Revelli durch die Metaphern des "Kristalls" und des "Rauchs". Der Kristall steht für den Fordismus: starr, durchgeplant, unflexibel und durchkonstruiert. Der Rauch für den Postfordismus: "Im Gegensatz dazu stellt der Rauch den proteischen (d.h. wandelbaren), veränderbaren, ungreifbaren und in gewisser Hinsicht opportunistischen Charakter der neuen Unternehmenslogik dar, gemäß derer sich die Strukturen in der Luft auflösen, sich in ihr ausbreiten und jede Nische besetzen; sie heften sich an die Ströme, die das Umfeld durchqueren und lassen sich von ihnen unendlich oft umgestalten, ohne Widerstand zu leisten, sondern indem sie jeder neuen Konfiguration entsprechen und sie in Wert setzen." (66f) Neben fast poetischen Formulierungen - wie die soeben zitierte - verwendet der Autor eine ganze Reihe von Statistiken, Zahlen und sehr konkreten Beschreibungen. Besonders plastisch ist seine Gegenüberstellung der Arbeitsbedingungen jenes Werkes, das dem Fordismus den Namen gegeben hat, und postfordistischen Firmen wie Ikea und Nike. "River Rouge", jenes Werk, in dem das berühmte Modell "T" produziert wurde, nahm 1.115 Hektar Fläche ein, verfügte über 50 Kilometer Förderbänder, 93 Meilen internem Eisenbahnnetz und bei voller Auslastung, über 105.000 Beschäftigte. 1908 kam in den USA ein Automobil auf 509 Einwohner, 1995 betrug das Verhältnis 1 zu 1,2. Tatsächlich waren in den 20er Jahren in den USA alle Bedingungen des Fordismus in Reinkultur gegeben: Ein geradezu unbeschränkter Markt, der jede noch so gestiegene Produktion begierig aufnahm. Die linear steigende Produktion verbilligte das Modell "T" ständig, bis es zum Gegenwert von 3 Monatslöhnen eines in Fordwerk beschäftigten Arbeiters zu erwerben war. Das bedeutete einen scheinbar schrankenlosen Zirkel der Akkumulation. Die steigende Produktion verbilligte das Produkt und machte es immer mehr zum Konsumobjekt eben jener ArbeiterInnen, die in den fordistischen Werken arbeiteten.

Entscheidend ist, und hier ist wohl der erste kritische Einwand nötig, daß Revelli das Ende des Fordismus wohl zutreffend beschreibt, eine analytische Erklärung aber schuldig bleibt. Daß der Markt für Automobile bei einem Sättigungsgrad von 1 Autos zu 1,2 Personen stagniert, ist wohl klar, erklärt aber nicht, warum der Fordismus nicht auf andere Produkte ausweichen konnte und vor allem, warum andere Bereiche der Erde nicht in den fordistischen Zirkel eintreten konnten. Revelli ist sicher zuzustimmen wenn er schreibt, daß der Postfordismus gewissermaßen die "Quadratur des Kreises" zu lösen hat, also Strategien finden muß, "die es erlauben, die Kosten bei gleichbleibenden Profiten zu senken, ohne die Produktsvolumina zu erhöhen." (47) Auch wenn er keine analytische Krisentheorie entwickelt, so ist doch seine detaillierte Darstellung der neuen Akkumulationsstrategien beeindruckend. Ein Beispiel ist der Konzern Nike. Bei Nike selbst arbeiten weltweit nicht mehr als 8000 Personen im Management, im Design und in der Vermarktung, die Produktion selbst wird von etwa 75.000 ArbeiterInnen erledigt, die von (scheinbar) unabhängigen Subunternehmen angestellt werden. Und betrachtet man deren Löhne, so wird der Bruch zum Fordismus sonnenklar. Die vor allem in Indonesien beschäftigten Frauen und Mädchen verdienen um die 250 ATS (18 Euro) im Monat![1] Das bedeutet im Klartext, die Arbeiterinnen können sich das Produkt, das sie herstellen, nicht kaufen, sie stehen außerhalb des Zirkels Produktion - Konsumtion.

Im nächsten Abschnitt - "Die Not der Politik" betitelt - zieht Revelli einige Konsequenzen aus seiner Interpretation des Postfordismus. Für den Autor ist es offenbar evident, daß der Nationalstaat massiv an Bedeutung verliert. Der Fordistische Kapitalismus entfaltete sich im Rahmen des Nationalstaates, der laut Revelli auf zwei Prozessen beruhte. Erstens auf der Ausbildung einer einzigen souveränen Herrschaft, die ihre Macht über ein klar begrenztes Territorium ausbreitete, und zweitens einer politischen Besetzung des öffentlichen Raumes, in dem sich wohlgeordnet das Spiel Konflikt - Konsens entfaltete. Beide Elemente gehören tendenziell der Vergangenheit an. An die Stelle des homogenen Raumes der Herrschaft, das heißt des Nationalstaates, ist ein Prozeß der "Refeudalisierung" (108) zu konstatieren. Der homogene Machtraum zerfällt in verschiedene Territorien, die von diversen Mächten, wirtschaftlichen und/oder

wirtschaftlich-politischen durchkreuzt werden, und die zueinander zunehmend in Konkurrenz treten. Originalton Revelli: "Von der unabhängigen Variablen verkehrt er (der Staat, K.R.) sich in eine untergeordnete Rolle. Und verliert auf diesem Weg jenes Monopol der legintimen Entscheidung, das die moderne politische Theorie genau als Essenz der Staatlichkeit und Souveränität verstanden hatte: in der neuen globalisieren Ökonomie sind die Flüsse anstatt der Orte der privilegierte Sitz der effizienten Entscheidungen (Geldflüsse, Informationsflüsse, Flüsse organisatorischer Ressourcen ...)" (112) Die verschiedenen Territorien (Regionen), werden vom Kontext, in der sich die fordistische Produktion vollzogen hat, selbst zum konkurrierenden Element, zum Produktionsfaktor. Wobei Revelli den Begriff Territorium nicht ausschließlich geographisch, sondern auch sozial verwendet. Während im Fordismus der Konflikt einerseits auf der Zentralität der Fabrik und andererseits auf dem Einfluß auf die Staatspolitik aufgebaut war, treten im Postfordismus die Territorien zu einander in Konkurrenz - so Revellis düsterer Befund.

Auch hier drängen sich kritische Einwände auf, zu salopp wird das Ende des Nationalstaats verkündet. Sicher - es ist zweifellos richtig, daß dieser an Bedeutung verliert. Und es ist weiters richtig, daß die postfordistische Ökonomie transnational ist. So sind auch die Zahlen, die Revelli in diesem Zusammenhang nennt, beeindruckend und vielsagend. Das Budget von General Motors mit 110 Milliarden $ übersteigt das BIP aller Länder des Trikont ohne Brasilien, Mexiko und Indien. BMW zahlte 1988 noch 545 Millionen DM an Steuern, 1992 waren es nur noch 31 Millionen, die in die deutsche Staatskasse flossen, 1993 wurden bereits 32 Milliarden an Steuerrückforderungen geltend gemacht - und auch an BMW ausbezahlt. Während die Aufwendungen in Deutschland gebucht wurden, konnten die Gewinne finanztechnisch in die Steueroasen verlegt werden, daher das Plus.

Doch zwischen der letztlich sehr saloppen Aussage - die Bedeutung des Nationalstaates schrumpft - und einer präzisen Bestimmung der neuen Rolle des Staates ist doch ein gewaltiger Unterschied. Nicht, daß ich eine ausgefeilte Position Revelli entgegen halten könnte, das Thema muß einfach genauer diskutiert werden. Immerhin ist daran zu erinnern, daß kapitalistische Verhältnisse ohne Rechtsstaatlichkeit nicht existieren können, und weiters soll auch die bedeutende ökonomische Rolle des Staates nicht übergangen werden. In der Regel beträgt der Anteil am Budget in westlichen Staaten ein Drittel des BIP, für Österreich sind das 800 Milliarden Schilling oder rund 57 Milliarden $. Obwohl Revelli die Herausbildung der postfordistischen Machtströme recht plastisch analysiert, bleibt eine systematische Bestimmung des Verhältnisses Kapital - Staat aus.

Im letzten Drittel seines Buches versucht Revelli die gesellschaftlichen Aufgaben der Linken näher zu umreißen. Ausgangspunkt dafür ist sein Befund, daß der Poststrukturalismus dazu tendiere, jene gesellschaftlichen Großgruppen, die im Fordismus geschaffen wurden, zu zersetzen, "ohne daß am Horizont irgendein anderer Prozeß der Wiederzusammensetzung, sei er auch nur embryonal, zu erkennen wäre." (143) Obwohl Revelli durchaus dem Operaismus nahesteht, sind seine Schlußfolgerungen weitaus pessimistischer als etwa jene Antonio Negris, der überall die Macht der Multitude konstatiert. Während Negri die ontologischen Bedingungen für die revolutionären Subjekte als gegeben erachtet, plädiert Revelli für die bewußte Konstitution eben jener Subjekte. Die Linke habe in die "Entstehung und Strukturierung des sozialen Geflechts" (142) einzugreifen, eines Geflechts, das nach seiner Auffassung der Poststrukturalismus ersatzlos zerstören würde. Sehr rasch zeigt Revelli, was er eigentlich damit meint. Nach seiner Auffassung kommt dem Dritten Sektor, also dem gesellschaftlichen Bereich jenseits von Markt und Staat, zunehmende Bedeutung zu. Der Autor ist freilich vom unkritischen "Es lebe die Zivilgesellschaft" Gejodle meilenweit entfernt. Der Dritte Sektor ist bloß der Schauplatz, an dem zwei antagonistische Vergesellschaftmodelle miteinander konkurrieren. Der völligen Vermarktung des Sozialen stehe eine neue "solidarische Ökonomie" (149), neue Formen der Gemeinschaft gegenüber. Der Kampf zwischen Kapitalismus und seinen Alternativen findet innerhalb dieses Sektors statt. "Denn von dessen Erfolg wird es abhängen, ob die aktuelle Tendenz, daraus eine subalterne Funktion für die Unterstützung des Rückzugs des Sozialstaats und eine bisher ungekannte Durchdringungskraft des Marktes zu machen; oder, im Gegenteil, die Möglichkeit seine Arbeitsprozesse mit Antikörpern gegen den Despotismus der generalisierten Ökonomie zu durchziehen." (157) Gerade dieser Abschnitt ist voll scharfsinniger Überlegungen zu den Grenzen, der Bedeutung und der Problematik des sogenannten Dritten Sektors. Insgesamt ist sein Buch eine sehr materialreiche und wohl überlegte Analyse des Übergangs vom Fordismus zum Postfordismus; eine ausgezeichnete Grundlage für jede Diskussion.

Karl Reitter

1 Nicht verschwiegen werden soll die Information, daß der Basketballspieler Michael Jordan an seinem Werbevertrag mit Nike mehr verdient, als alle indonesischen Arbeiterinnen im Jahr zusammen, die für diesen Konzern arbeiten.

Wie abonniere ich die grundrisse?

In Österreich einfach Euro 18,- mit Zahlschein auf das BAWAG Konto Nr. 03010324172, Bankleitzahl 14000, lautend auf K. Reitter einzahlen und in der Rubrik „Verwendungszweck“ angeben, ab welcher Ausgabe das Abo zulaufen beginnen soll. Mehr ist nicht notwendig, da wir deinen Namen und Adresse - so sie leserlich geschrieben sind - dem Bankauszug entnehmen können. Ach ja, wer in unseren mail-verteiler will: mailadresse angeben! Unter grundrisse@gmx.net kann natürlich auch mit der tollen elektronischen Post ein Abo angefordert werden.

In Deutschland einfach Euro 18,- auf das Deutsche Bank 24 Konto Nr. 5057120, Bankleitzahl 100 700 24, lautend auf K. Reitter einzahlen. Leider sehen wir nur deinen Namen, nicht aber deine Zustelladresse auf unserem Internetzugang zu diesem Konto. Daher bitte ein kurzes Mail an grundrisse@gmx.net oder schriftlich an „grundrisse“ c/o K. Reitter, Antonigasse 100/8, A-1180 Wien, mit Adressangabe und erster bestellter Nummer.

Sonstiges Ausland: Wir wissen, dass die Überweisungsspesen nach wie vor enorm sind. Ein Brief mit Barem an die Grundrisse - Adresse wäre eine Möglichkeit.

Wer bereits eine Probenummer bezogen hat oder das Abo verlängert, muß und natürlich nicht nochmals die Adresse bekannt geben.

Jedes Abo gilt für 4 Nummern, inklusive Porto! Wir haben wirklich mehr als knapp kalkuliert, über Förderabos freuen wir uns besonders! Gleichzeitig mit der letzten Nummer des Abos bekommt ihr ein Brieflein, in dem wir euch ersuchen, das Abo zu verlängern. Extra abbestellen ist nicht notwendig, wer nicht verlängert, bekommt, wenn wir Zeit und Muße haben, noch die eine oder andere freundliche Aufforderung, das wars dann.

http://www.grundrisse.net

Alles hat ein Ende auch die grundrisse

nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Geda
drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss si
selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, d
Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur V
klichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass
edanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es
nügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum
nken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit mu
it muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichu
hung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass de
edanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es
nügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum
nken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit mu
it muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichu
hung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass de
edanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es
nügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum
nken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit mu
it muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichu
hung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass de
edanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es
nügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum
nken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit mu
it muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichu
hung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass de
edanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es
nügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum
nken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit mu
it muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichu
hung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen. Es genügt nicht, dass de